حديث التسامح:
﴿حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾

خليل الشيخ*

(1)

هذا هو العدد الثالث من "التسامح" المجلة الفصلية التي تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بسلطنة عُمان، وهو يكاد يكون مخصصاً بمحوره ودراساته لتناول جوانب مهمة من المشهد الفكري الراهن في العالم العربي وتحولات هذا المشهد. وهذا التناول العلمي الجاد لهذه المسألة المعقّدة يجيء في إطار اهتمام "التسامح" ببناء دورية فكرية جادّة، ترتقي بالخطاب الفكري مضموناً وأداءً، وتعمق التواصل بين المفكرين في العالمين العربي والإسلامي، وتبني الجسور بين الثقافات والحضارات. وهذا التناول يجيء ضمن رؤية المجلة التي ستظل تتصدى بالدرس والتحليل للموضوعات والقضايا الفكرية والمعرفية ذات الصلة بحاضر الأمة وتطلعاتها وذات العلاقة، كذلك، بما تملكه هذه الأمة من مخزون حضاري عظيم.

ولا شك أنّ الدراسات التي تتناول جوانب المشهد الفكري في العالم العربي ذات أهمية بالغة في الوقت الراهن، ولا يرجع ذلك إلى طبيعة اللحظة التاريخية ذاتها فحسب، على ما لطبيعة هذه اللحظة من أهمية، بل يعود ذلك، فيما أحسب، إلى الأبعاد المعرفية لهذا التناول التي تشكل في مجموعها مدخلاً يتيح للقارئ الإطلالة على جوانب أساسية في ذلك المشهد من خلال تعرف المسائل الجوهرية فيه.

لقد عرضت "التسامح" لرؤى باحثين بارزين، دون الصدور عن وجهة نظر معدّة سلفاً، فالمجلة تؤثر عرض وجهات النظر المتباينة في الموضوع الواحد، موقنة بأن القارئ قادر على أن يلتقط ما فيها من جوانب تاريخية ونقدية وفكرية، فضلاً عن قدرته على معرفة جوانب القوة والضعف في تلك المقاربات، لأن تحليل القضايا والجوانب الفكرية لا يتم على نحو محايد، كما في الرياضيات مثلاً، فالكتابة في هذه القضايا لأبد أن تنحاز بوعي أو بغير وعي للمنظور الفكري الذي يصدر عنه الباحث، ولكننا نستطيع في "التسامح" أن نؤكد

انحيازنا للخطاب الفكري الذي يرتقي بوعي القارئ وذائقته المعرفية، ويخدم الإنسان، ويدرأ عنه الجهل والتخلف.

(2)

إن المشهد الفكري في أية ثقافة هو مركب معقد من صناعة الحاضر والماضي معاً، والتفاعل بين عناصر هذا المشهد هو الذي يفضي إلى بناء رؤى وطروحات ومواقف تختزن الماضي بين طياتها، وتضع الحاضر نصب أعينها، وتحدد ملامح المستقبل الذي يحرص الناس في أمنياتهم ورؤاهم وتحليلاتهم أن يكون مشرقاً خالياً مما يسم اللحظة الحاضرة، وهو حرص ينبغي أن لا يظل في عالم التمني والرجاء؛ لأن الدراسات المستقبلية أخرجته من عالم النبوءة والتوقعات الحدسية لتضعه في خانة التخطيط والعمل والحسابات الدقيقة. من هنا يجئ تشخيص بعض جوانب هذا المشهد، وإدراك عناصره. مدخلاً إلى صياغة استراتيجيات مستقبلية تعتمد آليات عمل محددة، وبرامج نوعية تستجيب لمتطلبات هذا المشهد الفكري، بكل متغيراته وتعقيداته وتسهم في البحث عن خطاب فكري جديد، جوهره التسامح الذي يرفض التعصب، والعقلانية التي تستخدم أسس التفكير العلمي، واحترام الاختلاف والإيمان بأهمية التعددية، والحوار مع الرؤى المستنيرة أين ما كانت فـ"الحكمة ضآلة المؤمن" لنتمكن في نهاية المطاف، من بناء هوية حضارية قادرة على التجدد الخلاّق، الذي يعي طبيعة المتغيرات التي يشهدها العالم الحديث بوتيرة متسارعة، ولا يتناقض مع الأسس والمقوّمات التي أرست البنى الثقافية والحضارية للأمة على امتداد تاريخها.

لقد بات الخطاب الفكري الجديد ضرورة ملحّة أكثر من أي وقت مضى؛ لأن هذا الخطاب غدا وسيلة للفهم والاستيعاب والمراجعة النقدية، وأداة للتحليل، وبخاصة أن القارئ العربي يواجه منذ نهايات القرن المنصرم خطابات تعلن نهاية التاريخ، ونهاية الجغرافيا، ونهاية الفلسفة، مثلما يواجه تغيرات شتى تتبدّى ملامحها على كل الصعد: الثقافية، والسياسية، والاقتصادية والاجتماعية، وإذا كانت الخطابات المشار إليها توضح آفاق المركزيات الثقافية الكبرى وقدرتها على إلحاق الخطابات الأخرى بها أو تهميشها، فإن على الخطاب الفكري الجديد أن يتحرر بوعي نقدي من سطوة تلك المراكز المهيمنة، وأن يستجيب لما يشهده

واقعه الذاتي من متغيرات، دون أن ينفصل عن العصر، ودون أن يتورط في الدفاع الآلي عن الأنا، والخوف على هويته من التلاشي أو الذوبان.

(3)

يستطيع القارئ الكريم وهو يقرأ أبواب "التسامح" من المحور الفكري إلى المتابعات أن يقيم مقارنة بين الرؤى والمناهج والطروحات التي تمثل رؤى الباحثين في قراءة المشهد الفكري، وفي تحليل الكثير من المسائل الفكرية الأخرى المتصلة به أو المنبثقة عنه، فعلى صفحات "التسامح" تجتمع الرؤى الفلسفية التي تحاول أن تفحص مقدار امتلاك الوعي الفلسفي العربي المعاصر لرؤية متكاملة للعالم، بالتحليلات الثقافية التي تدرس سوسيولوجيا الفكر، بهدف معرفة البنى العميقة التي تنتظم حركته، وتحدد خط تطوره، وعلاقته بالآخر، مثلما تتمازج تحليلات التاريخانية، وما يصدر عنها من وعي، بالبحث عن أطر منهجية جديدة لوعي التراث والتاريخ ومقاربته على نحو علمي، وهي أسئلة شديدة الارتباط بوعي العصر، ومسائل التقدم وإشكاليات النهوض، تسهم في فتح الأبواب للمقارنة بين نظم معرفية مختلفة لتكشف طبيعة الواقع الذي تعيشه الأمة: إنساناً وتاريخاً وحضارة، بعد أن ظل تأمل هذا الواقع لحقبة طويلة مسألة استشراقية في المقام الأول، يغيب عنها عنصر الوعي الحضاري الذي يدرك شروط النهوض والتغير الإيجابي.

لقد ظل عنوان كتاب شكيب أرسلان الذي صدر في مطلع القرن المنصرم "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟" يمثل الهاجس التاريخي للإصلاحيين، ولكن هذا السؤال الذي كان ينطوي في باطنه على الحثّ على التغيرات الإيجابية، غدا في بنية الفكر العربي الإسلامي دعوة للثبات والحفاظ على الهوية.

إننا نعيش في عصر سمته الكبرى التغير، صحيح أن حركة الزمن منذ خلق الله الأرض ومن عليها تسير في الإيقاع ذاته، ولكن هذه الحركة المتكررة تجيء دائماً مملوءة بالتغيرات والاختلافات، فالتغير من سنن الحياة، ولكن هذا التغير لا يصح أن يكون عشوائياً، بل ينبغي أن يصدر عن وعي عميق بالذات الحضارية ومنجزها وإشكالاتها، ورسالتها، بعيداً عن الانبهار بالتجارب الأخرى أو محاكاتها، وبعيداً عن الرفض المطلق للتغير، والخوف غير المسوّغ منه، وهذا يتطلب بناء آفاق معرفية تنطلق من الحاضر للمستقبل، وترفض التقليد الذي

يتنافى مع روح العصر، وتؤمن بالقدرة على الإبداع المستقلّ، وتسعى لابتكار الأسئلة الجديدة التي يجب أن نجدّ في البحث عنها، وفي تشكيلها والقدرة على طرحها، والبحث عن إجابات مفتوحة لها. وصدق الله العظيم حين قال في محكم التنزيل: ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾.

****

*) مستشار التحرير.

الوعي الفلسفي المعاصر في الوطن العربي

أحمد برقاوي*

جرت العادة لدى البعض ممن تناولوا الوعي الفلسفي العربي المعاصر أن يصنفوا الفلاسفة العرب باتجاهات فلسفية – هي في الغالب – اتجاهات غربية. فيتحدثون عن الماركسية والوضعية والوجودية والشخصانية والتومائية ويضيفون: الجوانية عند عثمان أمين(1). ولعمري أن طريقة كهذه من شأنها أن تؤكد قولاً شائعاً مفاده أن ما يسمى بالفلسفة العربية المعاصرة ليس إلاَّ صدى لصوت الفلسفة الغربية من جهة، وتنظر إلى الوعي الفلسفي العربي نظرة ميكانيكية من جهة أخرى.

أما نحن فننحو منحى آخر من التصنيف الآنف الذكر منطلقين من وعي الوعي الفلسفي، استناداً إلى امتلاك العالم نظرياً عبر الكشف عن المشكلات التي انشغلت بها الفلسفة الغربية المعاصرة، وهي في النهاية مشكلات واقع متعين. دون أن ننفي أن الوعي الفلسفي العربي المعاصر قد خضع – وبأشكال متعددة – لتأثير معظم تيارات الفلسفة الغربية حديثها وراهنها. فمن شيمة الفلسفة – بما هي وعي نظري بالعالم أن تهاجر من موطنها الأصلي بسبب حاجة الوعي إلى الفلسفة لكن هجرتها لا تنفي إطلاقاً خصوصية امتلاكها أو توظيفها. كما هاجر ابن رشد مثلاً إلى الفرنجة. والذي يحدد خصوصية الهجرة هو طريقة وعي المشكلات التي تظهر لدى هذه الأمة أو تلك بل يمكن القول إنّ هجرة الفلسفة من حضارة إلى أخرى يعتبر مقدمة في كثير من الأحيان – لصياغة وعي فلسفي ذاتي منزاح عن الأصل بسبب المشكلات المتعينة لهذه الحضارة أو تلك. بل إن وعي المشكلات الواقعية والتي تتطلب جواباً عاماً هو الذي يفسر لنا استدعاء الفلسفة مرة أخرى إلى أمة كتبت في الفلسفة قروناً طويلة.

وبهذا المعنى تشكل الفلسفة نمطاً من الوعي الذاتي للأمة، للشعب، وعي لا يتشكل إلا بوصفه نظرةً كلية، إنّها – إن شئت قل – هي الامتلاك النظري للإنسان، للوجود المتعين، وهذا هو معنى أن الفيلسوف ابن عصره.

وليس مصادفة أن تظهر بداية الوعي الفلسفي مرة أخرى في عالم العرب – عبر نخبهم – وهم يتساءلون عن مصيرهم في عصر النهضة، ذلك العصر الذي شهد ولادة الأدب الحديث والإصلاح الديني والوعي القومي والاحتكاك بالغرب، الغرب الذي تحوّل إلى قوة عالمية ذات تقدم تاريخي ترنو بنظرها إلى العالم كساحة فعلٍ وهيمنة وسيادة.

ليس في نيتنا أن نؤرخ للوعي الفلسفي العربي، وَإِنَّمَا الوقوف عند هذا الوعي عبر رصد زوايا الرؤية المتعددة لما اعتبر مشكلات تستحق النظر الفلسفي.

مشكلة التقدم التاريخي

يعتبر سؤال التقدم السؤال الأرأس في الفكر العربي عموماً والفلسفة على وجه الخصوص منذ عصر النهضة وحتى هذه اللحظة من التاريخ.

إِنَّهُ سؤال فيلسوف يبحث عن السبل الكبرى لانتقال الأمة من واقعها المبعثر المتخلف إلى أمة متقدمة. ولم يكن سؤال التقدم بمنفصل عن وعي الواقع بالقياس إلى الغرب.

وليس كل إجابة عن هذا السؤال هي إجابة فلسفية، الإجابة الفلسفية هي الانطلاق من نظرة عامة كما قلنا لتأسيس مفهوم التقدم. من هنا يمكن اعتبار مالك بن نبي مثلاً فيلسوفاً. وآية ذلك أنه أراد «في ميلاد مجتمع» أن ينشئ نظرة عامة لفكرة المجتمع. ولهذا ميز ابن نبي بين المجتمع الطبيعي والمجتمع التاريخي، ناظراً إلى المجتمع التاريخي على أنه ذلك الذي يرى النور استجابة لفكرة، والفكرة تتفتح في المجتمع الذي يحملها. هذه النظرة تؤسس لمنهج في النظر إلى كل المجتمعات التاريخية، بما فيها المجتمع الإسلامي، وبالتالي راح انطلاقاً من هذا المنهج ينظر إلى المجتمع الإسلامي(2).

لاشك أن الهاجس الأصلي هو المجتمع العربي أو المجتمع الإسلامي، وفلسفة التقدم هي التي تؤسس أولاً لنظرية عامة في التقدم ثم ينظر إلى الجزئي أو الخاص انطلاقاً من هذه النظرية العامة، أو قل: إن الانطلاق من «نظرية في التقدم» دون أن يكون الفيلسوف هو المؤسس لها، يدرج جهده في فلسفة التقدم.

فأنطون سعادة مثلاً في كتابه الأشهر "نشوء الأمم" كان يطمح للتدليل على أن السوريين أمة تامة، يقصد بالسوريين أهل العراق وبلاد الشام، لكنه كان يحتاج إلى عُدّة نظرية لينقل منها إلى التدليل على ما يريد. فرصد تطور الإنسان الذي أفضى إلى وجود السلالة ذات الفعلية الخاصة. رابطاً هذا التطور بالطبيعة والمجتمع، وكلما ارتقى الإنسان اجتماعياً صارت العوامل الاقتصادية والاجتماعية هي التي تخلق الرابطة القومية. فإذا الأمة رابطة اجتماعية أو واقع اجتماعي، فحدد المفهوم النظري العام للأمة بوصفها «جماعة من البشر تحيي حياة موحدة المصالح، موحدة المصير، موحدة العوامل النفسية والمادية في قطر معين، يلبسها تفاعلها مع مجرى التطور خصائص ومزايا تميزها عن غيرها من الجماعات»(3).

استناداً إلى هذا الوعي النظري بالأمة راح سعادة يطبقه على السوريين ليدلل على أنهم أمة واحدة.

فيما أعلى عفلق من شأن الإرادة الحرة، مميزاً فكرة المشيئة الحرة. فالأمة بوضعها سائب، لا يمكن إيقاظها إلاّ أولئك الذين يحبونها، فالقومية حب(4).

في حين انطلق محمود أمين العالم ومهدي عامل وغيرهم من أساس ماركسي لفهم المجتمع وتاريخه. أي أن العدة الماركسية بكل مفاهيمها تقريباً كانت حاضرة لدى الاثنين.

ولقد ارتبطت مشكلة التقدم العربي بمشكلة لصيقة بها، ألا وهي الحرية وليس بإمكان أحدٍ أن يعزل هذين المفهومين عن بعضهما البعض أصلاً. إن لم نقل أن معيار التقدم الأساسي هو الحرية. بل ليمكن القول بكل اطمئنان أن مسار الوعي الفلسفي العربي المعاصر، هو مسار وعيه لفكرة الحرية. وما زالت هذه الفكرة هاجساً أول من هواجس الفلسفة العربية الراهنة.

ولعمري إن ارتباط الحرية بمشكلة التقدم التاريخي للعرب، دفع الوعي الفلسفي العربي؛ لأن يتجاهل الأسئلة الذاتية التقليدية المتعلقة بحرية الفرد كما تجاهل مسألة الإنسان أمجبر هو أم مخير في الإرث اللاهوتي للمعتزلة، كما لم يبق مسألة الحرية في قالبها المجرد.

فإذا استثنينا كتاب إبراهيم زكريا (مشكلة الحرية)، وبعض الدراسات الفلسفية الجامعية نجد أن الحرية كمشكلة مرتبطة بالتقدم التاريخي قد بعثت فلسفياً في زوايا الرؤيا التالية:

أولاً – الفلسفة القومية وحرية الأمة:

تقصد – أولاً – بالفلسفة القومية ذلك الاتجاه النظري في تناول مسألة الأمة العربية من حيث واقعها ومستقبلها. وإعطاء هذه المسألة طابعاً عاماً وشاملاً.

فلقد انصبَّ اهتمام الفلسفة القومية على الدعوة إلى حرية الأمَّة(5). منطلقة – أي هذه الفلسفة – أن مشكلة الأمة الأساسية تقوم في فقدانها لحرية اختيار مصيرها. ومصيرها لا يمكن أن يكون معبراً عن ماهيتها إلا إذا كان مصيراً حراً. ولا يمكن لمصيرها أن يتعين في حريتها إلا إذا تحررت إرادة الأمة وصارت قادرة على الفعل.

إذاً حريتها قائمة فيما يجب أن تكون عليه، لأن كينونتها القائمة ناقصة بنقصان حريتها.

لقد أقام الخطاب الفلسفي القومي تناقضاً لم يزل دون تركيب حتى الآن: ألا وهو التناقض بين الإرادة والتاريخ. فالتاريخ قد حال بين الأمة وبين وحدتها وتقدمها وحريتها والإرادة إنما تسعى نحو الانتصار على التاريخ، وصناعة تاريخ جديد لأمة حرة. لقد وضعت الإرادة في الفلسفة القومية في مكان أرفع من مكان التاريخ(6). وهذا أمرٌ قابل للفهم، إذ يجب أن يخلق الأمل في انتصار الإرادة الحتمي على فوضى التاريخ. فكان من نتيجة ذلك أن رفضت الحتمية التاريخية في مقابل الإيمان بحتمية انتصار الإرادة. فغابت – في الخطاب الفلسفي القومي – العلاقة الترابطية بين إرادة الأمة وإرادة التاريخ اللاواعية. وصار الارتباط الأساسي قائماً بين حرية الأمة وحرية إرادتها. وسبب ذلك أن حرية الأمة رهن بفاعلية حرة لأبنائها. هذه الفاعلية الحرة توصل الأمة إلى اكتمال حريتها. واكتمال حريتها لا يكون إلا بتحقيق الوحدة!

إذن أخذ الوعي الحر على عاتقه تحقيق الدولة القومية الحرة. والدولة القومية الحرة وحدها القادرة على كبح النفي الخارجي لحريتها. هذا الوعي الجزئي لحرية الأفراد أخذ في الخطاب القومي الفلسفي معنى الطليعة. والطليعة(7) – بمفهومها، أي الفلسفة القومية – جماعة حرة من البشر، أي تحررت من علاقات ما قبل الأمة، أي امتلكت وعي الأمة بحريتها. وعلى عاتقها يقع عبء تحقيق اكتمال حرية الأمة – أي الدولة القومية الواحدة كما قلنا. فاكتمال ماهية الأمة باكتمال حريتها النهائية واكتمال حريتها باكتمال دولتها

القومية. إذ ذاك يفضي اكتمال الدولة القومية الحرة إلى حرية الأفراد. لقد أخذ البعض على الفلسفة القومية أنها لا تعدو خطاباً إيديولوجياً، أو هي – في أحسن الأحوال خانة صغيرة في البنية الإيديولوجية الأوسع. والحق أن الصعوبة لا محال قائمة إذا ما حاولنا أن نعزل ما هو معرفي عما هو إيديولوجي في الخطاب الفلسفي القومي. وإذا كانت الإيديولوجية وظيفة أساسية من وظائف أية فلسفة كانت، فإن الفلسفة القومية أكثر الفلسفات تعبيراً عن الوظيفة الإيديولوجية. وما حضور الخطاب الفلسفي القومي في إهاب الإيديولوجيا الفاضح(8)، إلاَّ ثمرة حضور فكرة المصير على نحوٍ شديد. وارتباط فكرة المصير بمصلحة الأمة العليا – الدولة القومية الحرة، حيث تنتج وحدة الأمة وحدة الدولة ووحدة المجتمع. أي زوال التناقضات التي تحول دون تحقيق فكرة الأمة الحرة. وفكرة الأمة الحرة ليست أداة تفسير فحسب لواقعة غياب الحرية، وإنما هي هدف يجب أن تعيه الطليعة لتغدو فاعلة. ومن أجل توليد الوحدة بين الوعي والفاعلية كان لابد أن يختلط ما هو إيديولوجي بما هو فلسفي محض. وفي ظني أن إعلاء الخطاب القومي الفلسفي من شأن الدولة القومية، قد أدى إلى الإعلاء من شأن الدولة بعامة بوصفها الأداة الأساسية للنهوض بالأمة، والوسيلة الأرأس لتشكيل المجتمع والأفراد. وأفضت المبالغة بدور الدولة إلى استصغار لفكرة المجتمع والأفراد. أي أن الدولة القومية الحرة تتناسب مع الإقلال من شأن الحرية الاجتماعية والسياسية والفكرية. كيف لا والدولة القومية الحرة هي الهوية المطلقة، بينما المجتمع هو حقل الاختلاف. وبالتالي فإن انتصار الهوية لم يكن يعني في الفلسفة القومية إلا نزع الاختلاف عبر الدولة ذاتها. لا شك أن الاختلاف الذي سعت الفلسفة القومية لتجاوزه، هو الاختلاف المذهبي عبر فكرة القومية، والاختلاف القطري عبر الدولة الواحدة والاختلاف الطبقي عبر فكرة المساواة، لكنّ حقل الاختلاف هو أوسع بكثير من مجرد الاختلاف المذهبي أو العشائري أو القطري أو الطبقي، والذي أرادت فكرة الدولة القومية الواحدة القضاء عليه. فالاختلاف المذهبي هو صورة خارجية للاختلاف بين المجتمع القديم والمجتمع الحديث. والاختلاف الفكري – الإيديولوجي لا يزول بمجرد قيام الدولة الواحدة. والاختلاف الطبقي الذي يصل حد التناقض لا ينتهي بمجرد طرح فكرة المساواة أو الاشتراكية القومية.! هذا ناهيك إن الدولة الواحدة ليست مؤسسة فوق المجتمع، إنما هي عنصر يدخل

مباشرة في الصراعات الاجتماعية. وحرية الفرد لا تتحقق بمجرد انتمائه إلى دولة قومية، بل في نظام سياسي يقوم أصلاً على احترام التعدد وخيارات الناس الحرة.

نخلص إلى القول: إن الخطاب القومي الفلسفي في الحرية هو خطاب في الهوية، والهوية لم تكن تعني سوى نزع الاختلاف. أما الداعي الحقيقي لتعين فكرة الحرية على هذا النحو فهو -كما قلنا – النزوع إلى الأمة الحرة في علاقاتها مع الأمم الأقوى. فانتصبت فكرة الأمة الحرة لتأتي على ما سواها من تعينات الحرية.

الفلسفة العقلية – النقدية وحرية العقل(9):

نقصد بالفلسفة العقلية – النقدية ذلك الاتجاه في الفلسفة العربية، الذي انطلق من ضرورة تحرير ما يسمى «بالعقل العربي» من القيود التي تحد من حريته في التفكير ومواجهة كل أشكال الوعي الماقبل عقلي. ولقد تعينت هذه الفلسفة في خطابات تحديثية وضعية أبستمولوجية. فمرور زمن طويل على طرح فكرة الأمة الحرة دون أن تتعين هذه الأمة في الواقع، قد دفع الخطاب الفلسفي العربي إلى البحث عن علة ذلك.

فإذا كان الخطاب القومي قد حدد عوائق تحقيق وحدة الأمة ودولتها القومية بعائق خارجي – الغرب الاستعماري – وعائق داخلي القوى المحافظة والاختلاف المذهبي والعشائري، فإن الفلسفة العقلية – النقدية قد رأت علة تخلف العرب عن الاندراج في مستوى تطور الحضارة العالمية الأوربية، إنما تكمن في العقل ذاته(10). ولما كان العقل علة التخلف فإن إصلاحه عبر نقده هو أداة التقدم، فهو بهذا المعنى العلة والمنقذ. وهكذا نشأت فلسفة أو خطاب فلسفي أساس انطلاقة تحرير «العقل»، ليمارس هذا العقل المحرر دوره في تحقيق حرية الأمة المتقدمة. ولكن ما العقل العربي هذا الذي تحول إلى علة الوجود السيء، للأمة من وجهة نظر هذه الفلسفة؟.

قراءة دقيقة للاتهامات التي وُجهت للعقل تفضي إلى تحديد سمات العقل المنقود بما يلي: إنه عقل ميتافيزيقي لم يزل بعيداً عن منجزات العلم ومناهج البحث الاختبارية، وغارق في الخرافة حيث يفسر الواقع بأسباب ما فوقه. هذا العقل الماقبل علمي لا يستطيع معرفة العلاقات السببية، ولا هو بقادرٍ على الاستفادة من التجربة الإنسانية. وبالتالي فهو عقل معتقل بقديمه، ولاسيما التراث – فلا يستطيع التعامل مع الحياة في

تطورها وجدّتها. وهو فضلاً عن ذلك يمنعه تعصبه لإرثه التقليدي من الانفتاح على الآخر، فيتقوقع داخل قديمة ناظراً إلى القديم بأنه أفضل العوالم الممكنة. أو هو عقل متأثر ميكانيكياً بالغرب، هذا التأثر الميكانيكي يجعله قاصراً من رؤية الخصوصية القومية. إذاً هو عقلٌ مغترب عن الواقع. ولأنه عقل على هذا النحو فإنه قد خسر التواصل التاريخي مع الإرث العقلاني العربي وخاصة الفلسفي، وأحياناً الفلسفي «المادي»، والعقل العربي عقل إيديولوجي – أي لا عقلي، ولما كانت الإيديولوجيا من وجهة نظر نقاد العقل العربي – وعياً زائفاً، فهذا العقل إذاً زائف، مليء بالأوهام التي تبعده عن الواقع الحقيقي، فيغرق في التأملات الذهنية والأهداف الطوباوية. كما أن العقل العربي عقل لا نقدي، وغياب النقد عن فاعلية هذا العقل، أفقدته قدرته على التجديد الضروري. فظلّ أسير الترسيمات التقليدية، أسير السلف من الفقهاء والإيديولوجيين. ببساطة إن هو إلا عقل لا عقلي. والعقل العربي إذ قدم على هذا النحو الفاجع – فإنهم قد أفقدوه القدرة على التصدي لأية مشكلة والحال هذه. إذاً السبيل إلى إعادة الفاعلية الحرة للعقل، هو تحرير العقل ذاته من تلك العوائق التي سلبته حريته. كان من السهل، طبعاً، على الفلسفة العقلية – النقدية – أن تقدم البديل الجاهز، أي تقديم عقلٍ يأتي على العقل الذي رسموه. وهكذا امتلأ الخطاب الفلسفي العقلي على تلك الصيغ الدالة على العقل الجديد المأمول.

فنقيض العقل الميتافيزيقي هو العقل الواقعي النفعي، وبديل العقل الخرافي هو العقل العلمي، الذي يؤمن بأن العلم سبيل إلى التقدم أو العقل الوضعي(11). وبديل العقل المغترب هو العقل الذي يجد نفسه في عالمه. وبديل العقل الفقهي، العقل الفلسفي البرهاني(12). وبديل العقل اللانقدي هو العقل النقدي. وبديل العقل الإيديولوجي هو العقل العقلي العلمي. بكلمة واحدة أريد من العقل العربي أن يكون تحديثياً، وضعياً، علمياً، اختبارياً، نقدياً، عقلانياً. لقد اعتقدت الفلسفة العقلية هذه أنها أقامت قطيعة مع الفلسفة القومية عبر حديثها عن مستوى آخر للحرية ألا وهو حرية العقل. وليس العقل هنا إلا طريقة في التفكير على الأمة أن تنتهجه إذا ما أريد لها تجاوز واقعها. غير أن هذه الفلسفة ظلت تتحرك في حقل الفلسفة القومية ذاتها. فإذا كانت الإرادة الحرة هي التي تحقق حرية الأمة وتقدمها عند الفيلسوف القومي، فإن العقل

الحر هو هذه الإرادة. وفي الخطاب الفلسفي العقلي هذا تحولت الأمة إلى عقل الأمة. أو الأمة العربية صارت عقلاً عربياً. وإذا كانت الأمة الحرة هي الدولة القومية في الخطاب الفلسفي القومي، فإنها في خطاب الفلسفة العقلية هي العقل الكلي للأمة. وإذا كان الفيلسوف القومي قد خف لاستنهاض عقلها، وليس هناك من فرق بين روح الأمة وعقل الأمة. فالروح نائمة يجب أن تستيقظ والعقل نائم هو الآخر يجب إيقاظه. لقد تحول العقل العربي إلى مسؤول مسؤولية عن واقع حال الأمة، ومسؤول مباشرة أيضاً عن مستقبلها المنشود. فالنزعة الشمولية حاضرة في كلا الخطابين. ولكن والحق يقال إن هناك فرقاً يميز الخطابين عن بعضهما البعض. فالأمة مهما نظر إليها من أية زاوية، تظل مفهوماً يشير إلى واقعة، إلى جماعة من الناس ذات سمات تاريخية وجغرافية وثقافية وأثنية مشتركة. حتى ولو كانت هذه الجماعة منقسمة إلى دولٍ وطوائف. بينما لا يشير مفهوم العقل العربي إلى ما هو متعين واقعياً. والتمايز بين الأمم واقعة لا مجال لدحضه، بينما التمايز بين العقول أمر بات زائفاً، بعد أن انتصر مفهوم العقل الإنساني الواحد. وإذا ما عنينا بالعقل أشكال التفكير ومستويات المعرفة وتنوع الإيديولوجيات، وتعدد المناهج، واختلاف الفلسفات، فالعرب شأنهم شأن أية أمة على ظهر البسيطة، يحوزون على كل التنوع والتعدد فيما سبق وحددناه من العقل. فالتفكير العلمي قائم إلى جانب اللاعلمي، والعقلاني متعايش مع اللاعقلاني وإيديولوجيات التقدم حاضرة إلى جانب الإيديولوجيات المحافظة، والدين يفعل فعله جنباً إلى جنب مع النزوعات الدنيوية، وبالتالي فإن الحديث عن «عقل» عربي متجانس سواء بالمعنى السلبي المطروح أو الدعوة إلى عقل عربي متجانس، هو نوع من الميتافيزيقا الجديدة. فضلاً عن أن طرح العقل ونقد العقل على النحو السابق، ينسى الواقع بكل تناقضاته واختلافاته وصراعاته وطبقاته وتاريخيته، حيث تقوم الحرية أو إمكانية الحرية.

إن نسيان الواقع – المجتمع والأمة – هو الذي أدى إلى هذه النزعة الميتافيزيقية القائمة على تفسير مرتبط بسبب وحيد هو العقل. وبالتالي زالت من ذهن «العقلانيين» العلاقات السببية المتبادلة. ولقد بحث فلاسفة «عقل الأمة» للبحث عن حريتها في هوية جديدة تقوم على وحدة «العقل» أي التفكير. ببساطة ظلت

الهوية هاجسهم، وطرحت على أَنَّهَا النقيض المطلق للاختلاف، وتحولت الهوية إلى عنصر إيجابي والاختلاف إلى واقعة سلبية لابد من تجاوزها.

الفلسفة الاجتماعية والحرية في المجتمع(13):

أقصد بالفلسفة الاجتماعية: ذلك الاتجاه الذي يرى في المجتمع مساحة تناقضات واختلافات وسيطرة، ناظراً إلى الحرية بوصفها صراع إرادات تنتمي إلى فئات وطبقات اجتماعية متنوعة.

وَلَـمَّا كان المجتمع مكمن جميع التناقضات الطبقية والسياسية والإيديولوجية والقيمية، فلقد ارتبط مفهوم الحرية في الفلسفة الاجتماعية بحل التناقضات الكابحة للحرية.

إن التناقض الأساسي في المجتمع – من وجهة نظر هذه الفلسفة هو التناقض الطبقي. يفضي التناقض الطبقي إلى سيطرة طبقة ما على الطبقات الأخرى وتأخذ هذه السيطرة صيغة الدولة الطبقية. وقد نظر إلى مثل هذه السيطرة على أنها سلبٌ لحرية الطبقات المسيطر عليها. وتأسيساً على ذلك تعينت الحرية في خطاب الفلسفة الاجتماعية في أمرين: حرية الكفاح الطبقي «النضال الطبقي» من وجهة وزوال الاضطهاد الطبقي من جهة أخرى. ولا يزول الاضطهاد الطبقي إلا بزوال أداة السيطرة الأساسية ألا وهي الدولة. ولما كانت الطبقة والدولة واقعتين تحيل كل منهما إلى الأخرى، فلابد من السيطرة على أداة الدولة التي تنجز مهمة الإجهاز على الطبقة المسيطرة كلياً، فيتحرر المجتمع على نحوٍ شبه كامل. لكن الدولة هي لحظة مؤقتة في سيرورة تعين الحرية لأنها تظل تحمل طابعاً طبقياً، ولا تزول إلا بزوال الطبقات كلية. وهذه الطريقة في التفكير طريقة ماركسية(14)، لكنها طريقة أوسع من مجرد طرح ماركسي كلاسيكي. أنها تنظر إلى الحرية من زاوية مفهوم الصراع الطبقي من قبل العديد من الفلاسفة، الذين لا ينتمون مباشرة إلى الماركسية كفلسفة مادية جدلية ومادية وتاريخية. لقد برزت فكرة الحرية دون ارتباط بالشيوعية أو بدكتاتورية البروليتاريا، ومع ذلك تحركت في إطار المساواة المفقودة بين البشر. ولا شك أن الانطلاق من مفهوم المجتمع لصياغة مفهوم الحرية تطورٌ أرقى، على المستوى العلمي والعملي من الانطلاق من فكرة الأمة أو العقل. وذلك لأن المجتمع مكان التناقضات، والقوى ذات المصالح المتعددة. وهذا ما أعطى الحرية صيغة أكثر تعيناً من قبل.

وإذا كانت فكرة الدولة كحل للتناقضات، حين تؤول للقوى المضطهدة تاريخياً واجتماعياً، ظلت سارية في نمط من التفكير كهذا، فإن التناقضات غير الطبقية قد أفضت إلى مفهوم آخر، لدولة ترعى حرية الاختلاف ألا وهي الدولة العلمانية. لقد نشأت فكرة الدولة العلمانية كنزع للاختلاف المذهبي – الديني وإقراراً بحرية العقيدة الدينية. فلكي تتحول العقيدة الدينية إلى شأن شخصي كان لابد من عزل الدين عن الدولة، ومنعها من أن تستقي منه سلطات تشريعية وتنفيذية وقضائية. وهكذا تحولت العلمانية إلى أساس فلسفي لحرية المعتقد. لكن حرية المعتقد لا تزيل اختلاف المصالح والإيديولوجيات المعبرة عنها.

مشكلة الفلسفة واللاهوت:

قلنا الفلسفة واللاهوت ولم نقل الفلسفة والدين. رغم ارتباط اللاهوت بالدين. فاللاهوت هذا النمط من التفكير الواعي المدافع عن الترسيمات الدينية بتوسط العقل، انطلاقاً من ترسيمات الدين بوصفها ترسيمات بديهية. وَلَمَّا كان أحدٌ من الفلاسفة العرب المعاشرين لم يتناول الدين بحد ذاته، بل تناول موقف اللاهوت من الفلسفة، فَإِنَّهُ عملياً قد وجد نفسه يستعيد المشكلة القديمة في الفلسفة الإسلامية ألا وهي مشكلة العقل والنقل. والمعنى العميق لهذه الحجة الفلسفية، أي التمييز بين العقل والنقل – هو دفاع الفلسفة عن حقها في الوجود، دفاع الفيلسوف عن حريته في التفكير المستقل عن الدين ومنطلقاته. وكي لا تقع الشبهة به بأنه كافرٌ وزنديق، بحث عما يفصل عالم الدين عن عالم الفلسفة، دون أن يأتي أي منهما على الآخر.

ومنذ بداية عودة الفلسفة أهاب فرح أنطون بابن رشد وبخاصة كتابه «فصل المقال» ليدلل على حق العقل في النظر بالموجودات وطلب معرفتها فلسفياً، ووجوب تأويل آيات القرآن التي يخالف ظاهرها البرهان والعقل. ونحن نعلم أن ابن رشد قد تحدث عن طريقين لمعرفة الصانع، طريق الوحي وطريق العقل. تظهر المشكلة مرة أخرى عند الشيخ مصطفى عبد الرازق صاحب الكتاب الشهير «تمهيد لتاريخ للفلسفة الإسلامية». انطلاق الشيخ من أن الدين وحي من الله لأنبيائه لهداية الناس «فالدين لا يكون إلا وحياً من الله إلى أنبيائه الذين يختارهم من عباده، ويرسلهم أئمة يهدون بأمر الله»(15). ويحتل الوحي مكانة مركزية في الدين، ولهذا يوليه الشيخ مصطفى عبد الرازق أهمية خاصة. فلو تجاوزنا المعنى اللغوي لكلمة وحي ودلفنا

مباشرة إلى معناها في القرآن نقع على تعريف ذي دلالة يقدمه الشيخ: «إيماء الله إلى أنبيائه ورسله، أي إلقاؤه إليهم ما يريد أن يعلموه من المعارف الدينية»(16). ولهذا فعند الفلاسفة تفسير آخر للوحي كما يرى مصطفى عبد الرازق. فالفلاسفة العرب نظروا إلى الوحي بوصفه اتصال النفس الإنسانية بالنفوس الفلكية اتصالاً معنوياً، وليس عندهم فرق بين الوحي والإلهام إلا أن الأول يكون للنبي والثاني للعارف(17). كما ترى الصوفية أن الوحي هو تلقي النبي للشرائع الدينية بواسطة ملك(18). فإذا كان الدين هو الموحى به، فما الفرق بينه وبين الفلسفة؟ عن هذا السؤال يجيب مصطفى عبد الرازق عارضاً أولاً: لمحاولة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد ملخصاً آراءهم قائلاً: «والدين والحكمة عند هؤلاء الفلاسفة يفيض كلاهما عن واجب الوجود على عقول البشر بواسطة العقل الفعّال، فلا فرق إذاً بين الحكمة والدين من جهة غايتهما، ولا من جهة موضوعاتهما، ولا من جهة مصدرهما وطريق وصولهما إلى الإنسان. والفرق بين الفلسفة والدين عند الفارابي من وجهة نظره أنّ طرق الفلسفة يقينية، أما طريق الدين إقناعي، ويرى ابن سينا أن بين الدين والفلسفة فرقاً آخر هو أن وجهة الدين عملية أصالة، ووجهة الفلسفة بالأصالة نظرية»(19). إنّ العودة إلى الفلسفة العربية للنظر في التمييز بين الفلسفة والدين مقدمة لإقامة التمييز استناداً إلى فلاسفة هم بالعرف العام فلاسفة مسلمون. فليرجع إذاً مصطفى إلى هؤلاء يستقي منهم أجوبة هي في الغالب أجوبته، لكنه يضيف: إن هناك فرقاً جوهرياً بين الدين والفلسفة: فطبيعة الدين تقوم على الإيمان والتصديق ومصدره القلب في حين تقوم طبيعة الفلسفة على النظر والفكر ومصدرها العقل. والأكثر أهمية أن مصطفى عبد الرازق يرفض أن تكون الفلسفة خادمة للدين. ذلك أن الدين يحدد لمقدمات الفلسفة نتائج تقليدية بحثها عن الحقائق موجهاً إلى غاية تأكيد الدين، فتأخذ هي أيضاً شكلاً دينياً مقدساً لا يتناسب مع حرية البحث والنقد(20).

في عام 1936، يعود الدكتور إبراهيم بيومي مدكور إلى هذه المسألة مجدّداً من خلال النظر فيها عن طريق الفارابي وابن سينا وابن رشد. في دراسة بعنوان «فلاسفة الإسلام والتوفيق بين الفلسفة والدين) يدرك هذا الفيلسوف خطورة النظر بهذه المسألة «قلت أيها السادة إن موضوعنا دقيق، وعنوانه كافٍ للدلالة على

ما فيه من أمورٍ شائكة ومشاكل عويصة. فإن الأبحاث الدينية في جملتها مثار اتهامات وتأويلات وشُبَهٍ لا حصر لها. وقد ساد بلدنا في العشرين سنة الأخيرة، روح اتهام خبيثة ترمي بالإلحاد والزندقة والتمرد والكفر كل من حاول تفسير ظاهرة من الظواهر الدينية تفسيراً تاريخياً أو عقلياً. لذلك تحاشى كثير من الباحثين هذا الميدان وتجنبوه اتقاء لما فيه من شرر متطاير وعراك ونضال غير أني أشعر بنسمة من نسمات التسامح الإسلامي القديم تهب علينا من جديد...»(21).

أوردت هذا النص، على طوله، لأضع القارئ في مناخ الكتابة عن مسائل الدين والفلسفة التي هي قريبة الشبه بما نحن فيه من حال. ولهذا سرعان ما يعلن مدكور: «على أني لست في هذا الحديث إلا الرسول الأمين والناقل الصادق لما قال به فلاسفتكم الأقدمون»(22). ما الذي رآه مدكور في فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية في هذا المقام؟ نقطة انطلاق مدكور هي ذاتها نقطة انطلاق الفلسفة في الحضارة العربية الإسلامية. فالسؤال هو لم يتغير: كيف التوفيق بين الفلسفة والدين؟

في نصٍ قصير يحدد مدكور كلاً من الفلسفة والدين قائلاً:

«الدين وحي الله، ولغة السماء وغذاء القلوب، ومصدر الأوامر والنواهي. فكيف نوفق بينه وبين الفلسفة وهي من صنع البشر، ولغة الأرض ومجال الأخذ والرد والبحث والتعليل. كيف نوفق بين الحقيقة الدينية والحقيقة العقلية الأولى عمادها الإلهام والثانية أساسها البرهان؟»(23).

إذاً نحن أمام عالمين: عالم الوحي والقلب والأمر والنهي من جهة، وعالم البشر، والأخذ والرد والتعليل والتحليل من جهة أخرى. أمام عالمين: عالم الإلهام وعالم البرهان. والمشكلة التي واجهت الفيلسوف العربي – الإسلامي هل يُبْقي على هذين العالمين بهذا الانفصال أم يجد توسطاً ما يقربهما من بعضهما البعض؟.

يعتقد مدكور أن الفلسفة الإسلامية استندت إلى أرسطو الذي يبعد عن الإسلام في ثلاث مسائل جوهرية الأولى: فكرة الإله الذي لم يعن أرسطو بمعرفته عناية خاصة. سوى أنه المحرك الذي لا يتحرك، ولا يذكر من صفاته إلا أنه عقل دائم التفكير وتفكيره منصب على ذاته. الثانية الصلة بين الله والعالم، ذلك أن أرسطو قال بقدم المادة والحركة ولم يدع لله مكاناً في هذا العالم. والثالثة مشكلة الروح وخلودها: ذلك أن أرسطو

ينطلق من فناء الجسد وصورته. فكان أن حاول الفارابي وابن سينا وابن رشد أن يجدوا ما يقرِّب أرسطو من الإسلام في هذه القضايا.

فمن حيث القضية الأولى: بينوا أن الله هو الموجود الأول، والسبب الحقيقي لسائر الموجودات، وأنه منزه لا ندّ له ولا ضدّ له ولا جنس له ولا فضل له، فلا حد له ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي. هنا يستشهد مدكور بنصوص من الفارابي وابن سينا، يثبت انفصالهما عن أرسطو في هذه النقطة. كما أنهم – كما يرى – انفصلوا عن أرسطو في علاقة الله بالعالم، حيث نظروا إلى المسألة من زاوية الفيض الإلهي الذي يحفظ للعالم قدمه كما أنه مخلوق بالوقت نفسه. أما فيما يتعلق بمشكلة الروح وخلودها فيعتقد مدكور أن الفارابي وابن سينا قد فارقا أرسطو تمام المفارقة. بإثبات خلود النفس. غير أن لابن رشد رأياً آخر يفرده مدكور بسبب اختلافه عن رأي الفارابي، ولاسيما أن رأي ابن رشد جاء رافضاً لما قاله الغزالي في تهافت الفلاسفة. فقد سلك ابن رشد إلى التوفيق بين الفلسفة والدين سبيلاً أخرى غير تلك التي سلكها سلفاه. إذ كان يعتقد أن سلامة الدين والفلسفة أن يُعزل كُل واحد منهما عن الآخر. فلا تضاف عناصر فلسفية إلى تعاليم الدين ولا تصبغ الفلسفة بصبغة دينية. يخلص مدكور من هذا العرض إلى نتيجة أنه يجب أن نرتفع عن الخصومات الباطلة والنزاع الفاسد بين العلم والدين، وإذا كنا نريد أن نؤسس لنهضتنا على أسس متينة فعلينا أن نفسح المجال للدراسة والبحث وأن نسير وراء الحقيقة كيفما كان مصدرها، والحكمة ضالة المؤمن يطلبها أنىّ وجدها(24).

أحسب أن مدكور وهو دارس الفلسفة وأستاذها – هو الآخر – أراد أن يحصل من الدين على اعتراف بجدوى اشتغاله بالفلسفة. فالحكمة من عرضه كما صرح أن نفسح المجال للدراسة والبحث دون أن نخشى على الدين بأساً.

أمّا زكي نجيب محمود هذا الوضعي الذي يطلب التحقق من صدق قولنا، فقد وجد نفسه في مأزق، ولا أعتقد أنه نجح بالخروج منه. فعندما أصدر كتاب «خرافة الميتافيزيقا» سنة 1953 ثم عدّل العنوان بـ«الموقف من الميتافيزيقا» في الطبعة الثانية سنة 1983 جاءه النقد يقول من أن دحض الميتافيزيقا واعتبارها خرافة

يصيب الدين أو الغيب، وما ينسحب على القول الميتافيزيقي ينسحب على القول الديني، فالدين بهذا المعنى – على غرار الميتافيزيقا خرافة، هذا النقد الذي وجه إلى زكي نجيب محمود دفعه للتمييز بين أحكام الميتافيزيقا وأحكام الدين، واتهم نقاده بأنهم خلطوا بين فلسفة ودين(25).

ما الفرق بين الميتافيزيقا والدين؟ يجيب زكي نجيب محمود قائلاً: «إن الفيلسوف عندما يقيم بناءه الميتافيزيقي، إنما يضع في بداية طريقه «مبدأ» معيناً ينطلق منه معتقداً – بالطبع – صواب ذلك المبدأ، وليس لديه سند يرتكز عليه في ذلك الاعتقاد. إلا ظنه بأنه قد رأى ذلك المبدأ بحدسه «أي ببصيرته، رؤية مباشرة، لكن اعتقاده في صواب مبدئه، لا يمنع فيلسوفاً آخر من أن يضع لنفسه مبدأ آخر يعتقد – بدوره – أنه صواب»(26).

ويضرب على هذا النمط من الميتافيزيقيا مثالين: واحد من أفلاطون، عالم المثل، والآخر من أرسطو، فكرة الصورة. إذ يعتقد زكي نجيب محمود أن النموذج، الأفلاطوني، والصورة الأرسطية ثمرة رؤية مباشرة صُعد إليهما في مدارج التأمل الفلسفي حتى بلغها كل من أفلاطون وأرسطو(27).

يرفض زكي أن ينطلق الفيلسوف من مبدأ يتصوره ثم يزعم أنه تصوير لحقيقة الكون كما هي قائمة في الوجود الواقعي خارج ذهن الإنسان صاحب البناء(28). أما العقيدة الدينية، فأمر مختلف كل الاختلاف – كما يرى فيلسوفنا الوضعي. لأن صاحب الرسالة الدينية لا يقول للناس: «إنني أقدم لكم فكرة رأيتها ببصيرتي، بل يقول لهم: إنني أقدم رسالة أوحي بها إليَّ من عند ربي لأبلغها، وهاهنا لا يكون مدار التسليم بالرسالة برهاناً عقلياً على صدق الفكرة ونتائجها المستدلة منها، بل يكون مدار التسليم هو تصديق صاحب الرسالة فيما يرويه وحياً من ربه، أي مدار التسليم هو الإيمان»(29). وبالتالي فالاعتراض على الفيلسوف يستند على المنطق، أما الاعتراض على صاحب الرسالة فإنه قائم على عدم التصديق.

يعتقد زكي نجيب محمود أنه تخلص من الموقف الذي وجد نفسه فيه حين ميز بين الفيلسوف الميتافيزيقي وصاحب الرسالة الموحى إليه. لكنه تمييز لا يخرجه إطلاقاً من النقد الذي وجهه إليه اللاهوتي، أو إن شئت قل ليس بهذا التمييز يجاب على نقد اللاهوتي.

لسنا في معرض مناقشة صحة أو عدم صحة نقد زكي نجيب محمود للميتافيزيقي على غرار أفلاطون وأرسطو، ولكن لو عدنا إلى منطق تفكيره لوجدناه أنه لا محال واقع في نقد للدين، أو للأحكام الدينية.

يقول زكي نجيب محمود في الموقف من الميتافيزيقيا: المنطق يقبل من الكلام إذا كان لدى السامع وسيلة لتحقيقه، فإما أن يصدق بعد التحقيق أو يكذب، أما الكلام الذي يستحيل بطبيعة تركيبه أن نتصور وسيلة لمراجعة صدقه أو كذبه فهو كلام خلو من المعنى... على أن الصدق (أو الكذب) يختلف معناه باختلاف نوع العبارة التي تقولها، ولا تخرج العبارة التي يمكن وصفها بالصدق أو الكذب عن أحد نوعين: فهي إما تحليلية أو تركيبية، وليست العبارة الميتافيزيقية بواحدة منها. والعبارة التحليلية لا تقول شيئاً جديداً عن الموضوع وصدقها قائم على مراجعة التحليل الذي جاء وفق ما اتفقنا عليه من معاني الألفاظ كقولنا مثلاً (الزاوية القائمة تسعون درجة).

أما العبارة التركيبية فهي التي تقول لنا خبراً جديداً. وإذا أردت تصديقه أو تكذيبه، كان لابدّ لك من الخروج إلى حيث الطبيعة نشاهدها لتقارن ما تأتيك به الخبرة الحسية منها، بما تزعمه لك عبارة القائل(30).

وكل ما عدا ذلك من العبارات كلام ميتافيزيقي. فتعريف الجملة الميتافيزيقية هو "أَنَّهَا عبارة يراد بها أن تعبر عن قضية حقيقية ولكنها في حقيقة أمرها لا هي معبرة عن تحصيل حاصل، ولا عن فرض تحققه التجربة. ولما كانت تحصيلات الحاصل والفروض التجريبية تستنفد كافة القضايا ذات المعنى، كان لنا ما يبرر التأكيد بأن ما تقوله الميتافيزيقا خالٍ من المعنى(31).

إذا كان موقف زكي نجيب محمود من العبارات والجمل هو كذا، ولما كان الدين خطاباً في المقام الأول، والخطاب عبارات فإلى أيٍ من الجمل تنتسب جمل الخطاب الديني؟.

إنها ليست من نوع تحصيل الحاصل ولا هي من نوع الجمل التركيبية فالنتيجة إذاً، أنها جملة خالية من المعنى. هذه نتيجة لازبة من نتائج التفكير الوضعي - المنطقي عند زكي نجيب محمود. لم تنته المشكلة التي نحن بصدد عرضها وتحليلها بعد، فما زالت حاضرة في الفكر العربي المعاصر وكأنها مولودة لتوها. إذ يعود أستاذ فلسفة شهير هو فؤاد زكريا ليعيّن مرة أخرى هذه المسألة. يعتقد فؤاد زكريا أنّ الخلاف الطويل بين

الدين والفلسفة لم يكن له من داعٍ. فميدان اهتمام الفلسفة في صورتها التقليدية على الأقل لم يكن يختلف كثيراً عن ميدان اهتمام الدين. فلماذا إذاً كل هذا التاريخ الطويل من العداء وفقدان الثقة بين الطرفين؟ يتساءل فؤاد زكريا. ويجيب «إن الخلاف بين الفلسفة والدين لم يكن في الأساس خلافاً في المحتوى أو المضمون، بل كان خلافاً في المنهج. ويتلخص هذا الخلاف في أن منهج التفكير الفلسفي نقدي، في حين أن منهج التفكير الديني إيماني»(32).

ويترتب على اختلاف المنهج: أن الفلسفة تُغلِّب العقل في حين أن الدين يغلب العاطفة، الفلسفة إنسانية المصدر، فيما الدين وحي إلهي ويقوم الدين على فكرة الحقيقة الواحدة(33).

لماذا العلاقة بين الدين والفلسفة في الوطن العربي علاقة مواجهة وليست حواراً؟

يحدد زكريا جملة أسباب منها: أن الفلسفة تفترض مقدماً تعدد الآراء وتقبل الرأي الآخر، أما الدين فبارتكازه على الحقيقة المطلقة يرى في الرأي الآخر مروقاً وزندقة أو بدعة على أقل تقدير. ثم إن التسلط السياسي والاستبداد انعكس على الفكر في صورة خضوع متزايد للسلطة العقلية والروحية. وهذا ما زرع الخوف في نفس الفيلسوف. تنتج عن ذلك لعبة النصوص، إذ أن كل طرفٍ يهيب بالنص لتأكيد وجهة نظره. وهذا ما أورث للفلسفة عيباً، ذلك أنها ألقت بسلاح العقل والمنطق من جهة وحرمت من روحها النقدي من جهة ثانية(34). ناهيك من أن الحوار – إن أمكن – بين الدين والفلسفة محكوم بعدم تكافؤ فرص التعبير، ولهذا يلجأ الفيلسوف إلى التحايل والالتفاف أو إلى الخداع.

يعود فؤاد زكريا إلى شرح الاختلاف بين الفلسفة والدين مستدركاً أنه لا يقصد الدين بحد ذاته، بل تفسير المسلمين المعاصرين للدين. مبيناً وضع رجل الدين المرتكز على الوحي مقابل الاستدلال العقلي والعلمي والهجوم على العلم والمنهج العلمي الذي يتخذ أشكالاً متعددة: منها التشكيك في مبدأ التفكير المنطقي وهو عودة لشعار من «تمنطق تزندق»، وهذا الشعار كما يرى زكريا يضر بالدين نفسه ويتعارض مع نصوص الدين التي تدعو إلى التفكير والتدبر وإعمال العقل، بل يتعارض مع الفقهاء الذين طبّقوا الاستدلال العقلي على الأحكام الفقهية(35). ومنها التوسع في تفسير النصوص الدينية إلى الحد الذي يجعلها صالحة لتفسير

أحدث النظريات العلمية. وهذا الأمر عودة إلى زي قديم زي قادر على تفسير الظواهر الكونية بوسائل غير علمية(36). وهناك شكل الهجوم على العلم بوصفه أنه أمر مادي لا يهتم بالدائم والباقي(37).

ويستمر الدكتور فؤاد مدافعاً عن الفلسفة في مواجهة فكرة الحقيقة المطلقة المستمدة من مصدر إلهي ويشرح نتائجها السياسية من التحريم والتكفير والحاكمية.. الخ. وتناقضها مع الديمقراطية.. الخ. ثم يتحول إلى مسألة أخرى في صيغة السؤال التالي: ما الذي تستطيع الفلسفة أن تفعله في موقف كهذا؟.

يدعو زكريا إلى الاهتمام بما يسمى بفلسفة الدين التي تتناول طبيعة التجربة الدينية، والسمات المميزة للإيمان الديني بالقياس إلى أنواع الإيمان الأخرى ومكانة الدين في الثقافة الإنسانية وطبيعة الرمز الديني واللغة الدينية. وما قصور الاهتمام بهذه المسائل إلا ثمرة التحريم والمنع.

ورغبة في قولٍ فلسفي يعالج بعض قضايا التجربة الدينية. يعدد فؤاد زكريا هذه القضايا: ألوهية التشريع وبشرية القائمين بفهمه وتطبيقه، ومشكلة الصلاحية لكل زمان ومكان، والتي يراها متعارضة مع التغير الذي لا يستطيع أحد إن ينكره في أحوال البشر. ومشكلة التَّضادِّ بين النظرة الشمولية والنظرة الجزئية إلى الإنسان(38).

ما يهدف إليه زكريا في النهاية هو أن تُثْري الفلسفة الفكر الديني بتحليلاتها وتنظيراتها وأن تسدي خدمة جليلة في هذا العصر الذي لا يكف الناس فيه عن التساؤل والمناقشة. وأن يتحرر الفيلسوف من الخوف والإرهاب والاتهام بالخروج عن الدين(39).

ها نحن أمام نوعٍ من الدعوة إلى المصالحة بين الفيلسوف ورجل الدين أو بين الفلسفة والدين، مصالحة تسمح للفلسفة بارتياد عوالم الدين بحرية، ترتاد المشكلات الناتجة عن تعين الدين في حياتنا العربية المعاصرة. وفؤاد زكريا صاحب كتاب «سبينوزا والتفكير العلمي»، يريد أن يؤسس لنوعٍ من التسامح، تسامح العقيدة مع الفكر الفلسفي، تسامح الإيمان مع العقل. دون أن يتعرض لأية رؤية دينية بالدحض.

إِنَّهُ بمعنى من المعاني استمرار لتقليد الفلسفة العربية الإسلامية التي ميزت بين العقل والنقل، ودافعت عن العقل بوصفه أس التفلسف للوصول إلى الحقيقة.

مشكلة التراث الفلسفي الإسلامي

كان من الطبيعي أن يرتبط الوعي الفلسفي العربي المعاصر بالعودة إلى الإرث الفلسفي الإسلامي. وآية ذلك أن الإرث الفلسفي الإسلامي يقدم للفيلسوف المعاصر إحساساً بالاستمرار، أولاً، وشعوراً بالاعتداد ثانياً، وقرابة بينه وبين الفيلسوف الإسلامي ثالثاً. ولو تركنا جانباً عودة فرح أنطون لابن رشد عن طريق رينان(40)، واتجهنا صوب الدراسات الأكاديمية حول الفلسفة الإسلامية، نجد أن الفلسفة في الجامعة المصرية قد أفردت مقرراً خاصاً بها – أي بالفلسفة الإسلامية – وهناك حتى الآن تقليد سائد في كل أقسام الفلسفة في الوطن العربي تدريس الفلسفة الإسلامية بفروعها الثلاثة: علم الكلام والفلسفة والتصوف. دون أن نناقش الآن ما إذا كان علم الكلام، أو التصوف جزءاً من الفلسفة. ففضلاً عن الوظيفة المدرسية – التعرف على الفلسفة الإسلامية، فإن الدراسات في الفلسفة الإسلامية تناولت مسألتين أوليتين: الدفاع عن خصوصية الفلسفة الإسلامية ضد بعض المستشرقين الذين لم يجدوها إلا فلسفة يونانية في لغة عربية. وعرض الملامح الأساسية لهذه الفلسفة كل وفق زاوية رؤيته الفلسفية.

فأغلب الكتب المشهورة التي أرَّخت للفلسفة الإسلامية جميعاً قد بدأت بدحض رأي بعض المستشرقين الذي يعتبر الفلسفة العربية الإسلامية فلسفة يونانية ليس إلا. وذلك الرأي لا يقف عند حد نزع الأصالة عن الفلسفة العربية الإسلامية فحسب، وَإِنَّمَا ينفي أهلية العربي في التفلسف ويعتبر الإسلام كابحاً له. ولقد اشتهر اسم رينان بوصفه صاحب هذا الرأي، فلقد جاء في كتابه «تاريخ عام ونظام مقارن للغات السامية» أنّ الساميين لا يمكن تعريفهم إلا بالسلب: فليست لهم – والعرب أصفى عناصرهم – لا علم ولا فلسفة ولا شعور باللونيات، ولا خيال خلاق، ولا فنون تشكيلية، ولا آداب ملاحم، ولا أساطير تبنى على التصور، ولا سياسية معقدة، ولا تنظيم مدني ولا عسكري، ولا أخلاق موضوعية، شعرهم رتيب وذاتي، وفكرهم ينقصه التطلع، والمتناقضات لا تفعل فيه. ترى العربي أمام الروايات العجيبة والمشاهد المذهلة خلواً من كل تفكير مكتفياً أن يقول لك! إن الله على كل شيء قدير، كما أنه في حالات الشك بين المذاهب المتناقضة، يفر من حيرته بقوله والله أعلم... ومن غير الوارد أن تحتج للعرب بما لديهم من فلسفة، إنما هي تلفيقات منتزعة

من الإغريق كتبت بالعربية، وليس لها أصل ولا جذر في شبه جزيرة العرب، لأن العرب غير قادرين على شيء من التعقيد والتركيب، فبدلاً من اعتبارها نتاجاً طبيعياً لعقلٍ سامٍ، أولى بالمرء أن يعتبرها بمثابة ارتكاس على الإسلام واجهته به عبقرية الفرس الهندو – أوربية(41). وهكذا صار دفاع الفلاسفة العرب المعاصرين عن الفلسفة العربية الإسلامية وأصالتها دفاعاً عن العرب بالذات ودحضاً للتمايز بين الأعراق. والعنصرية التي تختفي وراء قول المستشرق بيونانية الفلسفة العربية – الإسلامية.

ولقد انبرى إبراهيم مدكور في كتابه الشهير «في الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيق» أول ما انبرى لتبيان بطلان هذه الدعوة العنصرية التي تستخلص صفات أي شعب، العقلية ومميزاته الفكرية من بيئته الجغرافية، أو من الجنس الذي ينتمي إليه(42).

وقد رأى، أي مدكور، أن الفلسفة الإسلامية ليست وليدة الفكر العربي وحده، فقد ساهم في تكوينها شعوب أخرى مختلفة: من فرس وهنود، وأتراك، وسوريين، ومصريين، وبربر وأندلسيين. ولهذا فإنه ينكر أن تكون عربية بالمعنى العنصري؛ لأن الإسلام ضم تحت رايته شعوباً شتى وأجناساً متعددة، ساهمت جميعها في حركته الفكرية فضلاً عن أن إسلاميتها، لا تعني أنها ثمرة أفكار المسلمين وحدهم «فهذا ما يناقض التاريخ أيضاً، لأن المسلمين تتلمذوا – أول ما تتلمذوا لنساطرة ويعاقبة ويهود وصابئة، واستمروا في نشاطهم العلمي والفلسفي متآخين ومتعاونين مع أصدقائهم ومعاصريهم من اليهود والمسيحيين»(43). وانطلاقاً من هذا فإن مدكور يرى أنها فلسفة إسلامية، امتازت بموضوعاتها وبحوثها، بمسائلها ومعضلاتها وبما قدمت لهذه وتلك من حلول. ففي الجزء الأول من كتابه المذكور يعدد خصائص الفلسفة العربية التي عالجت، قضايا الإله والعالم والإنسان بما يلي: أولاً: إنها فلسفة روحية تقوم على أساس من الدين، وتعوّل على الروح تعويلاً كبيراً، وإنها دينية في موضوعاتها، وهي ثانياً: فلسفة عقلية، اعتدَّت بالعقل اعتداداً كبيراً وتعوّل عليه التعويل كله في تفسير مشكلة الألوهية والكون والإنسان، وهي ثالثاً: فلسفة توفيقية، توفق بين الفلاسفة بعضهم وبعض. وبخاصة بين أفلاطون وأرسطو، ناهيك عن التوفيق بين النقل والعقل. وهي رابعاً فلسفة وثيقة الصلة بالعلم(44). ومهما قيل عن الفلسفة الإسلامية فإن مدكور يراها حلقة من حلقات تطور الفلسفة والفكر

الإنساني. ليس من الحاجة أن نعرض لكافة الآراء التي دافعت عن أصالة الفلسفة العربية الإسلامية فجميعها تكاد تكون متشابهة. فإن أحداً لم ينكر أثر الفلسفة اليونانية في الفلسفة العربية الإسلامية لكن أحداً لم يوافق على أنها صورة طبق الأصل عن اليونانية. غير أن ميل الكاتب الفلسفي لابدّ وأن يظهر بهذه الصورة أو تلك وهو يؤرخ للفلسفة الإسلامية. فليس من الصعوبة أن تكشف عن نزعة أحمد أمين العقلية وهو يعرض لعلم الكلام، دون أن يصرح بذلك مباشرة. وقس على ذلك محمود قاسم الذي يمتدح المعتزلة وابن رشد. فيما علي سامي النشار يعلن: «إنني كمفكر أشعري يرى أن عمله الأساسي في الحياة هو المحافظة على كيان المذهب الأشعري، مذهب الجمهور العظيم من المسلمين ورباط حياتهم، أنكر كل الإنكار فكرة محمود قاسم الرئيسة. وهي أن المذهب المعتزلي من ناحية والمذهب الرشدي من ناحية ثانية، أقرب عقلاً لروح الإسلام من مذهب الأشاعرة. إنني أرى أن الأشعرية هي آخر ما وصل إليه العقل الإسلامي الناطق باسم القرآن والسنة، والمعبر عنها في أصالة وقوة.. ونحن في أشد الغنى عن تحجر المعتزلة العقلي كما أننا على بعد كامل من تفسير ابن رشد للإسلام في ضوء فلسفة أرسطو»(45). فيما صارت مشهورة نزعة الجابري العقلية النقدية وميله الواضح للفلسفة الأندلسية، وخاصة فلسفة ابن رشد قمة الفلسفة البرهانية.

وإذا كنا في مرحلة عودة الفلسفة الأولى أمام عملية استهدفت التأريخ لهذه الفلسفة مهما كان موقف مؤرخ الفلسفة الإسلامي أمثال مصطفى عبد الرازق، والنشار والطويل، وأبي ريدة الخ. فإننا في مرحلة الستينات والسبعينات نجد أن العودة إلى الفلسفة الإسلامية قد أخذت منحىً آخر، منحى توظيف التراث الفلسفي الإسلامي توظيفاً مباشراً للدفاع عن آراء معاصرة، والعبور من خلاله إلى تجديد الفكر العربي، أو إلى تغيير الواقع ذاته، أو إلى إحداث ثورة في الفكر والواقع.

حسبنا الاستماع إلى الدعاوى التي أوردها العائدون إلى «التراث» الفلسفي العربي لنعرف حجم المهمة التي ألقيت على هذا التراث لإنجازها.

فها هو – محمد عمارة – في مرحلة من مراحله – يصدر كتابه «التراث في ضوء العقل» قائلاً: «إن الوعي بالتراث وإحيائه، لا يعني تقليده، ولا أن نعود بحاضرنا ومستقبلنا ونصبهما في قوالب الأمس... ولكنه

يعني أن نبصر جذور غدنا الذي نريده مشرقاً، في الصفحات المشرقة في التراث. وأن نجعل العدل الاجتماعي الذي نكافح من أجله الامتداد المتطور لحلم أسلافنا بسيادة العدل في حياة الإنسان، وأن نجعل قسمات العقلانية والقومية في تراثنا زاداً طيباً وروحاً ثورية تفعل فعلها في يومنا وغدنا، وبذلك يصبح تراثنا روحاً سارية في ضمير الأمة وعقلها تصل مراحل تاريخها، وتدفع مسيرة تطورها خطوات وخطوات إلى الأمام، وبذلك وحده يصبح التراث طاقة فاعلة وفعّالة، وليس «ركاماً» أو «أكفان موتى» كما يحسبه ويريده الكثيرون»(46). ويرى الدكتور حسن حنفي: «أن التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر. فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية. التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية، وهي المساهمة في تطوير الواقع، وحل مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التي تمنع أية محاولة لتطويره»(47).

وبهذا المعنى أيضاً يقول الجابري: «اللغة والشريعة والعقيدة السياسية.. تلك هي العناصر التي تتكون منها المرجعية التراثية التي قلنا إنّ لا سبيل إلى تجديد العقل وتحديثه إلا بالتحرر من سلطانها، وإذا كنا ندعو هاهنا إلى الانتظام في الجوانب التي أبرزناها في فكر ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون فليس من أجل استنساخ أفكارهم، استنساخاً، ولا من أجل تبني آرائهم تقليداً وتبعية، كلا إن ما ندعو إليه هو توظيف نزعتهم العقلانية – التقدمية كمنطلق يربطنا بقضايا تراثنا لا من أجل تجديدها أو الاغتراب فيها أو رفضها بل من أجل نقلها إلى حاضرنا والتعامل معها على أساس متطلبات الحاضر وحاجة المستقبل وبالاستناد إلى فكر العصر ومنطقه»(48).

ويرى حسين مروة أن هناك ترابطاً بين محتوى حركة التحرر الوطني العربية في مرحلتها الحاضرة وبين الموقف من التراث الفكري العربي – الإسلامي... «إن ثورية الموقف من قضايا الحاضر تستلزم الانطلاق من هذا الموقف لرؤية التراث، أي لمعرفته معرفة ثورية. أي لبناء هذه المعرفة على أساس من إيديولوجية القوى الثورية نفسها في الحاضر»(49).

أما طيب تيزيني فينهي رحلته الطويلة في كتاب «من التراث إلى الثورة» بالقول: «إن ممارستنا الاختيار التاريخي التراثي تجاه تاريخنا وتراثنا العربيين على نحو جدلي تراثي وبغية تحويل الحصيلة الإيجابية إلى واحد من أبعاد الفعل الثوري المبدع في مرحلتنا القومية الناهضة من شأنها أن تسهم في تكوين وتعميق الشخصية القومية الأممية للقوى الثورية العربية. ودونما خوف من عقد التقازم أمام الآخرين والتعملق أمام الأهلين»(50).

يمكننا الاستمرار في عرض المبررات التي قدمها المشتغلون بإعادة قراءة التراث، ولكن بما أن هدفنا هو الوقوف على أهم هذه المبررات لنكشف عنها، نكتفي بما عرضنا، معتبرين أن هذه المبررات هي النماذج الكبرى التي تقدم عادة.

وتدقيقاً فيما سبق نجد: أن الهدف المرجو من عودة كهذه ينحصر في النقاط التالية:

1 – إيجاد الترابط بين الحاضر والمستقبل والماضي. وهذا يعني أن انقطاعاً قد حصل بين ماضي الفلسفة وحاضرها العربي وإيجاد اللحمة مرة أخرى بين الحاضر والماضي من شأنه أن يفتح آفاقاً أفضل. ومن شأنه أيضاً أن يعين مفهوم الهوية القومية بوصفها خطاً صاعداً ينزع عنها التفتت الحاصل الآن.

2 – يجمع التراثيون على نقطة أساسية ألا وهي أن العودة إلى التراث لا معنى لها إلا في حالة الكشف عما فيه من عناصر قابلة للحياة وليس في حالة تقديمه كما هو. فعمارة يريد من التراث قسمات «العقلانية والقومية» وحنفي «يسعى إلى المعاصرة استناداً إلى الأصالة»، والجابري «يبحث عن النزعة العقلانية النقدية» في التراث، وتيزيني يستقي من التراث المساهمة في تكوين الشخصية القومية والأممية. ومروة يريد أن يجد في التراث «ثورية» تشتقها «قوى الثورة العربية المعاصرة». وأساسها تلك النزعات المادية الكامنة فيه. إذاً المرجعية في دراسات التراث الكشف عن «العقلانية» و«القومية» أو «الثورية» و«المادية».

3 – وكان الجميع قد انطلق من أن تأسيس هذه المفاهيم غير ممكن إلا بالكشف عنها داخل الإنجاز الفكري – الفلسفي للتراث العربي. وبالتالي فالمعرفة المعاصرة تلبس التراث لبوساً جديداً ليبدو معاصراً. وهذا يعني أنّ تأكيدهم رفض الانتقائية، تأكيد زائف إذ طالما أنهم يريدون من التراث أشياء ولا يريدون أشياء

أخرى فهذا يعني أن ينتقوا من التراث ما يعزز أفكارهم المسبقة، أو الأساس الفلسفي – الإيديولوجي الذي ينطلقون منه. وهذا هو الذي يفسر لماذا يختلفون فيما بينهم حول التراث، وحول ما هو الأبرز في هذا التراث.

كيف نفهم بروز ظاهرة العودة إلى التراث بعامة والتراث الفلسفي بخاصة؟ ولو تركنا جانباً الأسباب التي قدمها التراثيون – وقد تكون أسباباً حقيقية بالنسبة لكل واحد منهم، لواجهتنا الواقعة التالية: إن معظم الكتب الأساسية التي ظهرت حول التراث، قد صدرت في فترة السبعينات والثمانينات.

«مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»، عام 1971، «من التراث إلى الثورة» عام 1978 طيب تيزيني، «التراث والثورة» غالي شكري، 1973، «نحن والتراث» – «قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي» 1980، «تكوين العقل العربي» 1984، «بنية العقل العربي»، 1986، محمد عابد الجابري، «التراث والتجديد» 1981، حسن حنفي، «نظرة جديدة إلى التراث» 1979، «التراث في ضوء العقل» 1980، محمد عمارة «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» جزء 1، 2، 1979، حسين مروة.

صاحب صدور هذه الكتب، دراسات ونقاشات واختلاف آراء، أي لم تخلق هذه الكتب شهرة لأصحابها فحسب، بل وخلقت مناخاً فكرياً بدا أنه يتميز بالحيوية.

وقد رأينا أنّ النماذج من المبررات التي عرضنا لها جميعها منصبة إما على تنوير الواقع أو دفعه إلى الأمام أو المساهمة في التقدم الخ. ولكن ما الذي كان عليه الواقع حتى يفرض على المفكر العربي التفكير بإدخال التراث كعنصر وعنصر مهم من عناصر «التنوير» و«صنع المستقبل»؟

يبدو لي أن السبعينات هي مرحلة ظهور الأزمة في سيرورة الحركة القومية العربية والماركسية العربية، أو ما اصطلح على تسميته بحركة التحرر العربية – ومن ثم تصاعدها في الثمانينات من هذا القرن(51).

ويبدو أن البحث عن أسباب هذه الأزمة قد تنوع جداً من البحث عن أسبابها التقنية إلى البحث عن أسبابها السياسية مروراً بالبحث عن أسبابها الفكرية.

في البحث عن هذه الأسباب الأخيرة – أي الفكرية – جاء أول ردة فعل من التيار الإسلامي. الذي رأى أن الإيديولوجية القومية والماركسية هي المسؤولة عن هذا الخراب الذي حل، وكان من نتائجها هزيمة حرب حزيران، وآية ذلك أن هذه الإيديولوجيا هي بالأصل إيديولوجيا غربية علمانية، خاوية ومغتربة عن «التراث الأمة الأصيل». والمفكر القومي والعلماني والماركسي، على الرغم من وقوفه ضد هذا التفسير قد شاطر الإسلامي رأيه ضمناً. فراح يبحث عن اللحمة التي تربط أفكاره العصرية بالتراث العربي. معتقداً في الوقت نفسه أنه يحرر التراث من احتكار القوى التقليدية له، وسالباً إياها مصدر قوتها.

فالأزمة، لم تقد إلى مراجعة نقدية للفكر العربي السياسي والفلسفي فحسب، كما مر معنا، بل وقادت إلى نكوص إلى الوراء في محاولة لإنقاذ الأساس الفلسفي – الإيديولوجي للفكر القومي والماركسي. وللتدليل على فكرة الحرية ليست إلا تطويراً لفكرة الحرية عند المعتزلة – وفكرة المساواة استمرار أنّ على نحو جديد لفكرة المساواة عند القرامطة، بل والاشتراكية ذاتها جزء من تراثنا الفكري، ومادية ماركس هي ثمرة لمادة ابن سينا والفارابي وابن رشد. والصراع الطبقي المعاصر الذي ينتج الآن الاختلاف الفكري ليس جديداً، بل إن التناقض الطبقي في العصر الإسلامي الوسيط قد عبر عن نفسه في تناقض المادية والمثالية! وبالتالي فإن التراث العربي الفكري الإسلامي الذي عبر عن تناقضات طبقية في اتجاهين – تقدمي ورجعي – ما زال مستمراً حتى الآن عبر التناقض المعاصر. فالبرجوازية والإقطاعية المعاصرة تتبنى الرجعية والمثالي في تراثنا، أو تفسره تفسيراً مثالياً رجعياً، وعلى القوى الأخرى أن تبعث الجانب التقدمي المادي العقلاني. لقد عبر كُلّ من مروة وتيزيني وغالي شكري عن هذه النزعة بكل صراحة.

إن استعادة التراث الفلسفي العربي لالتقاط ما ينطوي عليه – بصورة مباشرة أو بصورة كامنة – مما هو شائع في الفلسفة المعاصرة لم تقم بدور التطوير اللاحق للفلسفة العربية المعاصرة، أو التأسيس لنمط جديد من التفلسف يكون التراث الفلسفي نقطة انطلاق، أو حل مشكلة فلسفية راهنة. وبعد: هذه هي المشكلات الأرأس التي انشغل بها الوعي الفلسفي العربي، والتي ما زالت تشكل هواجسها حتى هذه اللحظة.

****

الهوامش:

*) رئيس قسم الفلسفة، جامعة دمشق.

(1) انظر: الفلسفة العربية في مئة عام.

(2) انظر: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع طرابلس الشام 1974، ط2، ص7.

(3) انظر: سعادة، نشوء الأمم، بيروت، بلا تاريخ، ط5، ص168.

(4) انظر: ميشيل عفلق، في سبيل البعث، بلا تاريخ، ص25.

(5) انظر كتابنا: العرب بين الإيديولوجيا والتاريخ، دار الأهالي، دمشق، 1995.

(6) انظر: في سبيل البعث، لميشيل عفلق.

(7) فكرة الطليعة هي من إرث الحركات الماركسية والقومية معاً، وأساسها لينيني.

(8) انظر بهذا الصدد كتاب: ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، بيروت، 1979.

(9) انظر كتابنا: أسرى الوهم، دار الأهالي، دمشق، 1996.

(10) من أهم القائلين بذلك: حسن صعب، ومحمد عابد الجابري.

1 - انظر: حسن صعب: تحديث العقل العربي، بيروت، 1973.

2 - انظر: محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، بيروت، 1982.

(11) انظر: زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقيا، 1983.

(12) انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت 1982.

(13) انظر كتابنا: مقدمة في التنوير، دار معد، دمشق 1996.

(14) المصدر نفسه.

(15) مصطفى عبد الرازق، الدين والوحي والإسلام، ص29 - 30.

(16) مصطفى عبد الرازق، المرجع السابق، ص51.

(17) مصطفى عبد الرازق، المرجع السابق، ص57.

(18) مصطفى عبد الرازق، المرجع السابق، ص71.

(19) مصطفى عبد الرازق، المرجع السابق، ص35 - 36.

(20) مصطفى عبد الرازق، آثار مصطفى عبد الرازق، ص125.

(21) إبراهيم بيومي مدكور، فلاسفة الإسلام والتوفيق بين الفلسفة والدين، الرسالة، القاهرة، عدد 141، 16 آذار 1936. أورده محمد كامل الخطيب في، قضية الفلسفة، دمشق، 1998، ص190 - 200.

(22) مدكور، المرجع السابق، الخطيب، ص191.

(23) مدكور، المرجع السابق، الخطيب، ص191.

(24) مدكور، المرجع السابق، الخطيب، ص196 - 200.

(25) انظر: زكي نجيب محمود، الموقف من الميتافيزيقيا، القاهرة، 1983 - ص «د».

(26) زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص «د».

(27) زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص «هـ».

(28) زكي نجيب محمود، الموقف من الميتافيزيقا، ص «هـ».

(29) زكي نجيب محمود، الموقف من الميتافيزيقا، ص «و».

(30) زكي نجيب محمود، الموقف من الميتافيزيقا، ص78.

(31) زكي نجيب محمود، المصدر السابق، ص79-80.

(32) انظر: فؤاد زكريا، الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، المستقبل العربي، العدد 6، 1985، وكذلك محمد كامل الخطيب، قضية الفلسفة، ص529.

(33) انظر: فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص53.

(34) انظر: فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص532 - 533.

(35) انظر: فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص536 - 537.

(36) انظر: فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص538.

(37) انظر: فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص546.

(38) انظر: فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص547 - 550

(39) انظر: فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص552.

(40) في عام 1886 كتب ديمتري خياط في المقتطف، آب 1986 مقالاً بعنوان: ابن رشد وفلسفته، يقرظ فيه ابن رشد.

(41) انظر: حكمت هاشم، الفكر الفلسفي واللغة العربية، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، ص2/ م38/ نيسان 1963، أورده محمد كامل الخطيب في: قضية الفلسفة، مرجع سابق، ص305.

(42) انظر: إبراهيم مدكور، الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، ج1، ط3، القاهرة 1976، ص21.

(43) إبراهيم مدكور، المرجع السابق، ص23.

(44) انظر: إبراهيم مدكور، المرجع السابق، ج2، ص154 - 160.

(45) انظر: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط6، القاهرة 1975، التصدير.

(46) محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، بيروت، 1980، ص5.

(47) حسن حنفي، التراث والتجديد، بيروت، 1981، ص11.

(48) الجابري، بنية العقل العربي، بيروت، 1986، ص572.

(49) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، بيروت، 1970، ج1، ص16.

(50) طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، دمشق، بلا تاريخ ص1014 «المقدمة الثالثة للكتاب مؤرخة في عام 1979».

(51) انظر: بهذا الصدد كتابنا - «العرب بين الأيديولوجيا والتاريخ» دمشق، 1995.

بالعالم المعاصر وتنازع المركزيات الثقافية

عبدالله إبراهيم*

1. مدخل:

دار جدل طويل خلال العقد الأخير حول تفسير التنازعات الكبرى القائمة في العالم، أقصد تلك التنازعات التي توجهها أيديولوجيات كبرى، وتغذيها رؤى تستند إلى تصورات ثقافية أو دينية أو عرقية، وأنتهى الأمر إلى الأخذ بتفسيرين، أولهما صراع الحضارات، وثانيهما صراع الأصوليات، وفي موضوع جدالي مثل هذا تترتب فيه النتائج في ضوء زاوية النظر، ليس المهم الاتفاق الاصطلاحي حول المفاهيم، إنما المهم الاتفاق على الحيثيات الموجهة لتلك التنازعات، ومع أن المجتمعات في العصر الحديث قد طورت ما يكفي من أسباب التنازع كالأيديولوجيات المطلقة، والاستبداد، والاستغلال، والمصالح، لكن الأمر الذي يقترحه هذا البحث، هو أن التنازعات الكبرى هي نتاج لمركزيات ثقافية وجدت لها باستمرار تسويغا من أطراف التنازع. وبسبب غياب التصورات النقدية التي تجرّد تلك المركزيات من غلوائها، في نظرتها المغلقة إلى نفسها وإلى غيرها، فقد تصلّبت تصوراتها، واصطنعت لها دعامات عرقية أو دينية، أدت إلى زرع فكرة السمو والرفعة في الذات والدونية والانتقاص في الآخر، ومع أن كثيرا من أطراف العالم قد تداخلت في مصالحها وثقافاتها، وأفكارها، لكن ضعف الفكر النقدي حال دون أن تتلاشى المركزيات الكبرى، وبقدر تعلّق الأمر بالعالم الإسلامي، يجد هذا البحث أنه من المناسب ان يقف على تلك المركزيات المتصلة به، فيحاول أن يضعها تحت مجهر التحليل والنقد، لتخفيف شحنة التفاضل المتأصلة فيها، وسنحاول تقديم تحليل ثقافي لظاهرة التمركز الثقافي المهيمنة في العالم الآن.

لا يمكن تجاوز المحدّدات الثقافية التي تلعب أدوارا حاسمة في تثبيت المعايير التفاضلية بين الشعوب، وكثيرا ما صاغت أو أعادت صوغ جملة من المعطيات الخاصة بمجتمع ما لتجعله يتصوّر بأنه أفضل من غيره، وهي قادرة بفضل موقعها الرفيع على أن تجيز وتهيمن وتحلّل وتحرّم، وأن تخفض منزلة شيء ما أو ترفع من مقامه؛ الأمر الذي يعني قدرتها على أن تكون الوسيلة الأساسية لتثبيت التّمايز في المجال الذي تعبّر عنه، وقد كان

هذا شائعا في الثقافة الإسلامية في القرون الوسطى، ويمكن اعتبار المكوّن الثقافي أحد أهم المكونات المؤثرة في قضية التراتب والتفاضل بين دار الإسلام ودار الحرب، وقد ظلت الثقافة بوصفها منظومة للتصورات الذهنية حاضرة في كل الصراعات عبر التاريخ ؛ ومن ذلك فقد استخدمت الثقافة في الفكر الغربي الحديث كوسيلة لتثبيت ضروب من التمايزات بين ما هو غربي وما هو غير ذلك، وبدأت تبنى على ذلك سلسلة من التراتبات الثنائية بين ما للغرب وما لسواه. فأهل الطرف الأول من الثنائية، أهل الغرب، هم الأصل، وهم أصحاب المكانة الرفيعة، أما أهل الطرف الثاني، خارج مجال العالم الغربي، فهم الشواذ التابعون، وأهل المكانة الدنيا. وما كان لأحد أن يفلت من التأثّر بهذا التمايز طوال العصر الحديث في كثير من البلاد التي وقعت تحت السيطرة الغربية. فقد كان ينظر إلى الثقافة الغربية على أنها المعيار المناسب للتفريق بين ما للغرب وما لغيره، وبين مَنْ هم من الجنس الأعلى ومَنْ هم من الجنس الأدنى، ولم يبق ذلك أسير الأفكار المجرّدة إنما شمل علوم اللغة والتاريخ والأعراق والفلسفة والأنثربولوجيا، وحتى علم الأحياء، وكلها وظِّفت في إبراز هذا التمايز.

إن الثقافة وسيلة خطيرة وفعّالة؛ لأنها الأكثر من غيرها قدرة على تثبيت التصورات والقيم والرؤى، وترسيخ المرجعيّات الفكرية التي تصدر عنها المواقف، إلى ذلك قدرتها على اختراق الحواجز واجتياز الموانع، وبتوظيف وسائل الاتصال الحديثة أصبح من الصعب الحديث عن ثقافات غير قابلة للاختراق، فالثقافة المعاصرة بوجوهها الإعلامية والإعلانية والفكرية والعلمية أصبحت عابرة للقارات، فالتمايز على أسس ثقافية، يضع الثقافات التقليدية أمام احتمالين: إمّا ذوبان الهويات الثقافية الأصلية إذا لم تتشبّع بالخصائص الشعورية والذهنية والتاريخية المتصلة بسياقاتها الثقافية، وتكون -في الوقت نفسه- قادرة على تجديد نفسها، أو الانكفاء على الذات بسبب هيمنة الثقافات الأجنبية، وعلى وجه التحديد الغربية. وفي هاتين الحالتين تتعرّض الثقافات لخطر الانقراض أو الاحتماء بمفاهيم الماضي والانحباس في أسوار الحقائق الكبرى، والدوائر المغلقة، وإنتاج صور متخيّلة عن عصور الشفافية الأولى، كمعادل موضوعي لحالة الخوف من الثقافات الأخرى. وهكذا تواجه الثقافات الأصلية تحدّيين في آن واحد: الذوبان أو الجمود، وهو أمر يعطّل من قدرة تلك الثقافات على الوفاء بوعودها كأنظمة رمزية تحتضن شؤون التفكير والتعبير.

إن الثقافات تتمازج، وتنشأ هويات ثقافية جديدة، وتتشكّل مجتمعات حقيقية أو متخيّلة، ثم تنحلّ، ومع ذلك فإن الثقافات الأصلية مازالت هي التي تحدّد معالم الثقافات الجديدة، ما انفكت تلك الثقافات تستأثر بالأهمية، ولم نصل بعد إلى الثقافة العالمية، واختفاء جانب من الثقافات المحلية لا يعني تلاشيها كما يذهب كثيرون إلى ذلك، فالثقافة هي أكثر من مجرد ما يظهر للعيان، إنها أعمق من ذلك بكثير، فالثقافات تتمازج لكنها لا تتلاشى. يبدو هذا التفسير لأوضاع الثقافات في ظل العولمة كثير التفاؤل. والحق أن تعارض الأنساق واصطدامها يلحق ضررا بالغا بالثقافات الأصلية، وقد يفضي إلى انهيارها.

يصحّ هذا التصور حين يكون التبادل متكافئا بين الثقافات، لكن ماذا يحصل في حالة غياب التكافؤ؟ ففي المجتمعات التقليدية، لا يمكن الكلام عن تبادل ثقافي مع الغرب، ذلك أن التبادل الثقافي مع الغرب بالنسبة لها، شأنه شأن أي تبادل آخر يُختزل إلى تدفّق من جانب الغرب فقط. فهذه الثقافة تتلقّى منشّطات يومية تصل إليها بشكل مناهج، أو مفاهيم أو رؤى أو أفكار أو فرضيات وحتى نتائج. ومن المعلوم أن كل تلك المنشّطات ظهرت تدريجيا في إطار ثقافي –سياسي معيّن فأصبحت جزءا من أنساق ثقافية مشروطة ببعدها التاريخي. فحينما يصار إلى الأخذ بها لمعالجة ظاهرة ما، فهذا يعني إقحاما لأنساق ثقافية في شبكة من الأنساق المختلفة، وهنا لا تُقصى فقط الشروط التي تمنح تلك الأنساق فاعليتها، إنما يؤدي ذلك إلى تدمير الأنساق الثقافية الأصلية؛ فالأولى تجرّد من محاضنها، والثانية تنهار لأنها تُستبعد وتحل محلها انساق أخرى.

إن الحديث عن التبادل الثقافي غير المتكافئ لا يعتبر موضوعا صعبا إنما يعتبر خاطئا، فالأمر إنما هو" استعارة " أنساق ثقافية بهدف معالجة مشكلات استبعدت أنساقها الأصلية. ولا يخفى أن لذلك أسبابه التاريخية والاجتماعية والسياسية؛ فمن جهة أولى تمكّن " الغرب " من بلورة منظومة ثقافية ذات بعد علمي وفلسفي اتصفت بكفاءة ظاهرة، منظومة تمركزت حول نفسها، وأنتجت أيديولوجيا محدّدة حول خصوصيتها العرقية والدينية والفكرية، وهذه الأيديولوجيا اختزلت "الآخر" إلى مكوّن هامشي ليندرج بمرور الزمن في علاقة تبعية مع الغرب ومنظومته الثقافية، وبالمقابل لم تطوّر الثقافة الإسلامية، بتعدد هوياتها اللغوية والعرقية القائمة

الآن في دول كثيرة، أية منظومة خاصة بها في العصر الحديث، وإنما اخترقتها ثقافة "الآخر" ومزقت نسيجها الداخلي، فلم يكن ثمة تداخل فعّال بين الثقافتين، إنما وقع نوع من "التهجين" المنقوص إذ انهار كثير من مكونات تلك الثقافة، واستبدّت بها انساق أخرى. هذا "التهجين الثقافي المشوّه" لم يكن كذلك إلاّ لأنه لم يستند إلى علاقات متكافئة وسويّة، بل كان مجرد" استعارة" من"الآخر"، وظل هذا المبدأ قائما في أشدّ مناحي الفكر أهمية كالمناهج النقدية والتربوية والمفاهيم والفرضيات، وأفضى ذلك إلى تفريغ الأنساق من مضامينها وشحنها بمعان مختلفة. وبدأت أكثر القضايا خطورة وحساسية تعالج على هامش قضايا الفكر الغربي. وبالإجمال كان ذلك" التهجين" قد نشأ في ظل غياب كامل لـ"الحوار المعرفي"، وكلما مضى الزمن تفاقمت الصعاب، فأصبح كل تغيير يحتاج إلى آلة خارجية، بما في ذلك قضية التحديث الاجتماعي والسياسي. وهذا يكشف أن الثقافة الغربية شأنها شأن كل ثقافة في هذه الحالة، لم تتحول إلى منشّط يغذّي الثقافات بالأسئلة الجديدة، إنما أدرجتها في سياق التبعية، ثم الذوبان، واعتصم جانب منها بذاته تحت وهم الخصوصية المطلقة والمقاومة، وفي ظل العولمة سيتفاقم الأمران، ولا يخفى أن هذه هي الإشكالية الأساسية التي تميّز الثقافات التقليدية في هذا العصر.

2. تعريف التمركز:

يمكن تعريف التمركز بأنه نسق ثقافي محمّل بمعانٍ ثقافية (دينية، فكرية، عرقية) تكوّنت تحت شروط تاريخية معينة، إلاّ أن ذلك النسق سرعان ما تعالى على بعدهِ التاريخي، فاختزل أصوله ومقوماته إلى مجموعة من المفاهيم المجردة التي تتجاوز ذلك البعد إلى نوع من اللاهوت غير التاريخي، وهو تكثّف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدد، يؤدي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلّبة، التي تنتج الذات، ومعطياتها الثقافية، على أنها الأفضل، استناداً إلى معنى محدد للهوية، قوامه الثبات، والديمومة، والتطابق، بحيث تكون الذات هي المرجعية الفاعلة في أي فعل، سواء باستكشاف أبعاد نفسها أو بمعرفة الآخر، ويشمل ذلك الذات المفكرة الواعية لذاتها أو تلك الذات غير الواعية التي تقيم تصوراتها على نوع من المخيال المنتج للصور النمطية لها ولغيرها. ولا يقتصر الأمر في التمركز على إنتاج ذات مطلقة النقاء، وخالية من الشوائب التاريخية،

إنما – وهذا هو الوجه الآخر لكل تمركز – لا بد أن يتأدّى عن ذلك تركيب صورة مشوّهة للآخر. وبين الذات الصافية التي تدّعي النقاء المطلق، والآخر الملتبس بالتشوه الثقافي (الديني والفكري والعرقي)، ينتج التمركز أيديولوجيا إقصائية استبعادية ضد الآخر، وأيديولوجيا طهرانية مقدسة خاصة بالذات؛ فينقسم الوعي معرفياً على ذاته، لكنه أيديولوجياً يمارس فعله المزدوج بوصفه كتلة موحدة لها منظور واحد.

استمد مفهوم التمركز، مكوناته من الدلالة المباشرة لـ Egocentricity التي تفترض غلبة وجهة نظر الذات وصوابها، وهي متصلة بعالم الطفولة، إذ تتجلى الأنانية المفرطة التي توافق مرحلة من نمو الطفل، تجعله يركّز العالم في أناه، لأن وجدانه لا يتفتح على الآخرين إلاّ بقدر ما يكون هؤلاء مجموعة من العناصر في أفقه الذاتي، فيصعب عليه أن يفهم الأشياء من غير منظاره الخاص، ولا يُعطي أي اعتبار للآخرين واهتماماتهم، الأمر الذي يؤدي إلى أن يختلط لديه الموضوع بالذات.

ينبغي التأكيد على أن كل مركزية تقوم على فكرة الاختلاق السردي الخاص لماض مرغوب يشبع تطلعات آنية، ويوافق رغبات قائمة، فهذه سُنن المركزيات، وبمواجهة الحاجة إلى توازن ما تُصطنع ذاكرة توافق تلك التطلّعات، أو يتم تعويم صور من الماضي، لغايات خاصة. وقد ذهب "إدوارد سعيد" إلى مضمون هذه الفكرة، حينما أكد أن "ثمة منهجا لاستخدام الذاكرة بشكل انتقائي من خلال التلاعب بقطع معينة من الماضي، وذلك بطمس بعضها وإبراز بعضها الآخر بأسلوب يؤدي وظيفة من نوع ما.. ومن هنا ليست الذاكرة بالضرورة أصيلة، بل هي على الأصح، ذاكرة نافعة... وذلك يعود إلى أن الاهتمام بالذاكرة من أجل ماض مرغوب فيه يمكن استعادته هي ظاهرة محمّلة مشحونة، وقد برزت إلى الوجود حديثا نتيجة التغيرات المربكة في مجتمعات كبيرة تفوق التصور، مجتمعات بشرية ضخمة، واسعة الانتشار، وقوميات متنافسة، ولعل الأمر الأكثر أهمية، فيما يخص ظهور الذاكرة التي يمكن الانتفاع بها لأداء وظائف تحتاجها الأمم والمجتمعات، في واقعها المعاصر، هو تناقص فعالية الأواصر الدينية والعائلية والروابط السلالية، ويتطلع الناس الآن إلى هذه الذاكرة المتجدّدة، لا سيما في شكلها الجمعي، ليمنحوا أنفسهم هوية متماسكة، وسرد قومي، ومكان في العالم". إنّ الأمثلة في عالمنا المعاصر أكثر من أن تحصى في مجال اختلاق ذاكرات تاريخية وعرقية ودينية،

والبحث المسكون بأوهام كبرى للانتساب إلى ماض عريق كمعادل موضوعي لوهن قائم، أو لانتزاع شرعية في عالم محتدم بصراع الهويات والتطلعات والآمال، ومشبع في الوقت نفسه بحالات انكسار للقيم التقليدية الموروثة، وانهيار لنسق العلاقات القديمة، وهذا التوتر يضخّ رغبات دائمة تريد استخدام الماضي استخداما أيديولوجيا بما يضفي على الأنا سموّا ورفعة، والآخر خفضا ودونية. وإعادة قراءة المرويات الإسلامية في ضوء هذه الحاجات، يسهم في هذا الضرب من الصراعات، فالأمم تتساجل فيما بينها عبر الصور الاكراهية التي تشكلها بواسطة السرود لغيرها. وقوامها إن هو إلا نسيج متشابك من التصورات والمرويات الخاصة بها عن نفسها، وعن الأمم الأخرى. وغالبا ما تحمل تلك التصورات عبر التاريخ مدونات وصفية أو تخيلية، تتوارى فيها الصور الكلية للمشاعر والتطلعات والتجارب، والقيم الدينية والنفسية والأخلاقية. واستنطاق تلك المتون إنما هو استنطاق لذاكرة. ونقدها إنما هو محاولة لوقف استخدامها كأيديولوجيا حيّة في نزاعات معاصرة، ولم يكن تشويه الآخر، قد أثمر عن فائدة حقيقية، ولن يكون ممكنا وقف ذلك إلا استنادا إلى رؤية نقدية تكشف ذلك النسغ المتصاعد في الفكر والسلوك المعاصرين.

3. نقد التمركزات الثقافية

ولعل أول ما ينبغي الانصراف إليه هو نقد يكشف التناقضات الكامنة في صلب الثقافة المتمركزة حول ذاتها، فالنقد هو الذي يدفع بتلك التناقضات إلى أن تفصح عن مضمراتها؛ لأنه يتتبع بدقة الممارسات الملتوية للمفاهيم التي تكوّنها. ولا تقف مهمة النقد عند إظهار أخطار التمركز، إنما يهيئ الأمر لهوية ثقافية جديدة قائمة على مسار متحوّل ومتجدد ومتشعّب الموارد من المنظورات والمكوّنات الثقافية المنتجة أو المعاد إنتاجها في ضوء الشروط التاريخية للذات الثقافية. وبما أنّ هوية التمركز تظهر مجردة عن بعدها التاريخي بوصفها هوية قارة وكونية في آن واحد، فإنّ الهوية الثقافية التي تقوم على الاختلاف لا تقر بالثبات ولا الشمول وتحرص على بعدها التاريخي، وفيما تصطنع هوية الثقافة المتمركزة أصولاً عرقية ودينية وفكرية توافق مضمونها، فإنّ هوية الاختلاف تتجنب إنتاج أيديولوجيا لها صلة بهذه الركائز؛ فاتصالها بهذه الركائز اتصال تاريخي طبيعي ليس له بعد أيديولوجي متصل بمعنى الهوية.

وأخيراً فيما تقوم هوية الثقافة المتمركزة بطمس كل العناصر التي تتعارض مع مفهوم الهوية كما أنتجتها تلك الثقافة واستبعادها، بحيث تجعل الهوية أسيرة شبكة من المفاهيم التي تحميها من المتغيرات التاريخية، فإنّ هوية الاختلاف تجعل من تلك العناصر مكوِّنات فاعلة فيها، وهي تمثل جانباً من جدلها الذاتي مع نفسها وغيرها. النقد هو الممارسة التي يمكن اعتبارها دعامة الاختلاف الشرعية. ونقد «المركزية الغربية» و"المركزية الإسلامية"، إنما يتصل أساساً بواقع الثقافة العربية الحاضرة، ثقافة المطابقة، وهو نقد اقتضاه بالدرجة الأولى حضور الثقافة الغربية وهيمنتها في معطيات الثقافة العربية، وحضور ثقافة الماضي بسياقاتها الأولى التي نشأت فيها، وهو نقد لا يعني بأي شكل من الأشكال إصدار حكم قيمة بحق ظاهرة ثقافية لها شروطها العامة، وهو نقد لا يدّعي تقديم بدائل جاهزة، وليس في مقدوره استبدال معطىً بآخر، لأنه نقد لا يقرّ بالمفاضلة، إنما هو ممارسة فكرية تحليلية كشفيّة استنطاقية، غايتها توفير سياقات تمكّن من إظهار تناقضات الفكر المتمركز حول نفسه، وإبراز تعارضاته الداخلية، ومصادراته، واختزالاته للثقافات الأخرى. تنبغي الإشارة أيضاً إلى أن النقد هنا، لا يؤمن بتغليب مرجعية على أخرى، وهو لا يدّعي القدرة على الإجهاز فوراً على كتلة ضخمة ومتصلبة من الممارسات المتمركزة على نفسها سواء أكان ذلك على مستوى العلاقات الواقعية أم العلاقات الخطابية. فالنقد أبعد ما يكون عن كل هذا، فلا يصار أبداً الإجهاز على ظاهرة من خلال إبداء الرغبة في ذلك، فـ «التفكير الرغبوي» تفكير انفصالي، بطبيعته عن موضوعاته، لأنه يكيّف نظرياً مسار الوقائع للرغبة دون الأخذ بالاعتبار الهوّة التي تفصل الرغبة عن موضوعها، إنما يريد النقد أن يمارس فعله عبر الدخول إلى صلب ظاهرة ثقافية كبيرة، والتفكير فيها، ولكن ليس التفكير بها، هو نوع من العمل المنهجي الذي يتصل بموضوعه وينفصل عنه في الوقت نفسه، إنه يتصل بالمركزيات على مستوى اشتغال مفاهيمها وفروضها وقضاياها وإشكالياتها بهدف استكناه طبيعتها الداخلية، وخلق «ألفة» نقدية من التواصل مع ركائزها وآلية عملها، ولكنه انفصال واضح عنها، لأنه يهدف إلى ضبط مصادراتها وإقصاءاتها، وإبراز تناقضاتها الضمنيّة. بعبارة أخرى، النقد هنا، لا يقبل لنفسه، بوصفه ممارسة واعية، أن يتهرب من الاقتراب الحقيقي إلى الظاهرة التي يدرسها، إنما هو مدفوع للوقوف تفصيلاً على التشكّلات الداخلية لتلك الظاهرة،

والارتباطات الخفيّة بين المفاهيم المكوّنة لظاهرة التمركز، ووصف شُحن الغلواء التي تمورُ بها، دون أن يعني ذلك – بأي شكل من الأشكال – انتقال تلك الشُحن إليه هو. إنه يريد أن يتجاوز التذلل والولاء، فيُدخل موضوعه في سياق نقدي شامل، دون ادعاء أية حقيقة وأي يقين، كما أنه لا يصدر عن مرجعيات تجريدية ثابتة ترتبط بهذه الثقافة أو تلك.

إن هذا النقد ممارسة معرفية واعية تنتمي إلى ذاتها، تتوغل في تلافيف الظاهرة، وتضيء الأنوار في العتمة الداخلية لها، لتكشف أمام الأنظار طبيعة الظاهرة، وآلية الممارسات التي تقوم بها، سواء في إنتاج ذات تدّعي النقاء أو في اختزال الآخرين إلى نمط يوافق منظور تلك الذات. والهدف من ذلك، توسيع مديات الوعي فيما يخص طبيعة الظواهر الثقافية القائمة في عالمنا المعاصر، وتخصيب تشعّباته، وإعطاء أهمية للبعد التاريخي للثقافات دون أسرها في نطاق النزعات التاريخية. إنه، في نهاية المطاف، ممارسة حرة واعية بشرط حريتها، وهو تفكير في موضوع التمركز، من أجل إبطال نزعة التمركز وتكسير مقوماتها الداخلية، وفصل الوقائع المختلطة ببعضها، والمنتجة في ظروف تاريخية متصلة بـ «الذات» و«الآخر». وهو نقد لا يتقصّد إيجاد قطيعة بين الاثنين، إنما ترتيب العلاقة بينهما وفق أسس حوارية وتفاعلية وتواصلية؛ بهدف إيجاد معرفة جديدة تقوم على مبدأ الاختلاف الرمزي عن الذات المتمركزة وخرافاتها، والآخر المتمركز ومصادراته. ولا يمكن أن تكون «معرفة الآخر» معرفة مفيدة إلاّ إذا تمّ التفكير فيها نقدياً، والاشتغال بها بعيداً عن سيطرة مفاهيم الإذعان والولاء والتبعية، وبعيداً أيضاً عن أحاسيس الطهرانية الذاتية وتقديس الأنا. أخيراً فإنّ من الأهداف الأساسية لهذا النقد، تغيير مسار التلقّي، الذي نقصد به الطريق الذي تأخذه الأفكار الأخرى للدخول في وعي الذات، فتتشكّل ضمنها، وهي حاملة معها دلالاتها، دون أن تخضع لمراجعة، بحيث تحتفظ بمحمولاتها وسياقاتها الأصلية، وهو ما يحدث انقساماً شديداً في الذات الثقافية، لأنها لم تُكيّف تلك العناصر، بسبب غياب الإطار المنظّم والمكيّف القادر على إعادة إنتاج تلك العناصر، بما يجعلها مكوِّنات في هذه الذات، وليس جزءا غريبا عنها، مهيمنا عليها، وما يحصل أنّ تلك العناصر، ستمارس أفعالها كأنها ضمن نسقها الثقافي الأصلي، وهذا يقود إلى تعريض مكوِّنات الذات إلى انهيارات داخلية؛ لأن تلك العناصر نُضّدت جنباً

إلى جنب، ولم تركّب محمولاتها وفقاً للشروط التاريخية للذات الثقافية. وظيفة النقد المعرفي هي المساهمة في تغيير مسارات التلقي، واقتراح كيفيات لاندراج عناصر الثقافات الأخرى في الذات الثقافية؛ فالثقافة الإسلامية أصبحت حقل صدامات لا نهائية بين المفاهيم والمقولات والرؤى والتصورات المستعارة، وذلك سببه، فيما نرى، عدم الاهتمام بمسار تلقي الأفكار الذي يؤدي إلى أن تحافظ المكونات الغريبة على نفسها دون الانصهار في نسق الثقافة الجديد الذي يحتضنها. وهذا الأمر يتصل بموضوع التمركز، فالأفكار تمارس أفعالها المتمركزة إذا لم تندمج في أطر الثقافة الأخرى على أنها مكوّنات فاعلة فيها. وبالنظر إلى أن التمركز ظاهرة ثقافية، وباعتبار التمايز بين الطبيعي والثقافي، فإنّ كل خروج على ما هو طبيعي يندرج في مجال الثقافي، وعلى هذا ينبغي استبعاد العامل الطبيعي من شبكة التمركز؛ ولأن التمركز متصل بالمنظور الثقافي للإنسان في رؤيته لذاته ولغيره.

4. وسائل التمركز

أنتجت القرون الوسطى مرويات ثقافية إسلامية تضمنت تصورات شبه ثابتة للأعراق والثقافات والعقائد، وكانت تلك التصورات تمثّل معيارا يتدخّل في رفع قيمة ما أو خفضها لدى أي مجتمع أو ثقافة. وليس خافيا أن الحكم المسبق على ظاهرة اجتماعية أو ثقافية أو دينية سيؤدي إلى نتيجة تضفي مكانة رفيعة عليها أو تسلبها مكانتها الحقيقية، والصور التخيلية المتشكّلة في أذهان المجتمعات، بفعل الخلافات الدينية، والصراعات السياسية، وتباين المنظومات القيمية، والأنساق الثقافية، أدّت خلال تلك الحقبة الطويلة إلى ترسيخ صور منقوصة لبعضها. وما دامت تلك المرويات توجّه أفكار المؤرّخين والجغرافيين والرحّالة والمفكّرين والفقهاء، وكل مَنْ يصوغ الصور الجماعية الذهنية الخاصة بالآخر، وبخاصة المدونات الوصفية والسردية والعجائبية، فمن المنتظر الحصول على سلسلة متواصلة من الأحكام غير المنصفة بحق الآخر المختلف.

لم يكن الأمر خاصا بتلك المرويات في الإسلام وحده؛ فالقرون الوسطى تميزت بأنها تعنى بثبات المعايير وتكرارها، والنظام الفكري الشائع خلالها ينظر إلى الظواهر الطبيعية والبشرية والثقافية نظرة قارّة، فالإحساس بالتغيّر محدود جدا، وثمة ثقة شبه كاملة بضرورة خضوع الظواهر البشرية والثقافية والدينية لتفسيرات مركزية

مطلقة، وغير خاضعة للتغيرات الزمنية، وكان ذلك النظام يستعين بطرائق تحليل تقليدية تفتقر إلى قوة التعليل، الأمر الذي جعل المعرفة الخاصة بتلك الحقبة هشّة، وضعيفة، وتنطوي على تناقضات كثيرة، لم تصمد بوجه النقد؛ لأنها قائمة على التنميط غير المعلّل، أو الذي يفتقر إلى تعليل يأخذ في الاعتبار العناصر الحقيقية للظاهرة في سياقاتها الثقافية والتاريخية، وليس في حالة تجريد تام كما كان التصور القديم يفترض ذلك، ولما كانت تلك المعرفة تقوم على ركائز ناقصة، وغير متكاملة، ومتعالية على شرطها التاريخي، فمن الطبيعي أن تتّصف عموما بالنقص وعدم الإحاطة بموضوعاتها، والاختزال الواضح في الأسس التي تقوم عليها. كان هذا التصور التقليدي للآخر إبان تلك الحقبة يقيم معرفة تخيلية ملتبسة مع نفسها، يتم تعميمها وفرضها استنادا إلى السجال، وليس إلى التجربة والمعاينة والاكتشاف المباشر، وقد لا تراعى في كل ذلك الجدوى المستخلصة منها، ولا الهدف المراد تحقيقه، سوى الامتثال للفكرة الراسخة القائلة بالتفاضل، فالأنا مفعمة بقيم سامية، والآخر يفتقر إليها، الأنا فاعل، والآخر منفعل. حينما تصهر معا كل العناصر المكونة لظاهرة ما، يمكن الحديث عن اقتراب إلى حقيقة الشيء.

تضافرت المرويات من أجل تمثيل الذات والآخر استناداً إلى آلية مزدوجة الفاعلية أخذت شكلين: ففيما يخص الذات أنتج "التمثيل" ذاتاً نقيّة، وحيويّة، متعالية، ومتضمّنة الصواب المطلق، والقيم الرفيعة، والحق الدائم؛ فضخّ مجموعة من المعاني الأخلاقية المنتقاة على كل الأفعال الخاصة بها، وفيما يخص الآخر أنتج "التمثيل" "آخر"يشوبه التوتر والالتباس والانفعال أحياناً، والخمول والكسل أحياناً أخرى، وذهب فيما يخص الأقوام في المناطق النائية إلى ما هو أكثر من ذلك، حينما وصفهم بالضلال والحيوانية والتوحش والبوهيمية، وبذلك أقصى كل المعاني الأخلاقية المقبولة عنده، واستبعد أمر تقبّل النسق الثقافي له، فحُمّل الآخر، من خلال تفسير خاص، بقيم رتّبت بتدرّج لتكون في تعارض مع القيم الإسلامية. وبذلك اصطنع "التمثيل" تمايزاً بين الذات والآخر، أفضى إلى متوالية من التعارضات والتراتبيات التي تسهّل إمكانية أن يقوم الطرف الأول في اختراق الثاني، وتخليصه من خموله وضلاله وبوهيميته ووحشيته، وإدراجه في عالم الحق. وباستثناء حالات محدودة خاصة بالعالم الشرقي، وبخاصة الهند والصين، فمن النادر الحديث عن تمثيل محايد، فالمرويات

الكبرى لا تنقطع عن مرجعياتها الثقافية، وهي سرود شاملة لا تعرف البراءة في التمثيل، وليست شفافة، إنما تشتبك مع مرجعياتها في نوع من التمثيل الكثيف، وتصوغها صوغا رمزيا، فترشح من تضاعيفها كل المواقف القيمية والثقافية. هذه الآلية التي وفرت اعتصاماً بالذات وتحصناً وراء أسوارها المنيعة، وإقصاء للآخر وتشويه حالته الإنسانية، هي من نتائج ثقافة التمركز حول الذات داخل الإسلام، والتمركز نمط من التفكير المرتقّع الذي ينغلق على الذات، ويحصر نفسه في منهج معين، ينحبس فيه ولا يقارب الأشياء إلا عبر رؤيته ومقولاته. ويوظف كل المعطيات من أجل تأكيد صحة مقولاته. ويحتاج هذا النمط من التفكير إلى نقد متحرر من أية مرجعية ثابتة، سواء كانت عرقية أو دينية أو ثقافية، فالمرجعية التي يمكن اعتبارها الموجّه لعمله هي الممارسة النقدية التحليلية الجريئة التي تتعرّض لفك التداخل بين الظواهر التي تلازمت فأوجدت هذا التفكير الذي يقوم على الرغبة والحاجة، وليس على جمع المعطيات الكلية التي توفر له درجة من الموضوعية والحياد والصدق.

لقد كان هذا النموذج الفكري مهيمنا في القرون الوسطى، وتغلغل في تضاعيف التصورات العامة، وتحكّم في توجيه الأفكار وصوغها، وركد مطمورا، ولكن بفاعلية كبيرة، تحت أكداس الخطابات والتصورات والتخيّلات، فحجب ولمدة طويلة، كل إمكانية للبحث في أمر تعديلها. وهو أمر يوجب إعادة النظر مجدداً في كثير مما اعتبر من المسلّمات الثقافية في ذلك العصر، من أجل كشف فداحة الأوهام، وخطورة المصادرات، ثم القيام، وبكيفية جديدة، بطرح القضية الملتبسة دائماً، قضية "الأنا" و"الآخر". ليس بوصفها قضية تاريخية انقضى عصرها، إنما باعتبارها ممارسة فكرية نقدية متجدّدة، تقوم بتحرير الذات من أوهام التمركز والتفوّق والأفضلية، عبر نقدها من أصولها، وفكّ الالتباس الناشئ من علاقة غير صحيحة مع الآخر، تشكّلت في ظروف أخرى، وفي ظل موجهات لم تعد قائمة بصورتها الموروثة. تمارس الأصول ضغطا شديدا في تحديد مجال الأفكار، ونمط المواقف، ونوع التصورات. تلك المرويات تمثل ذاكرة يصار إلى استعادتها طبقا لحاجات متصلة بالوعي الجماعي في ظروف معينة من أجل أهداف مشتركة، والبحث في الصور المتشكّلة في المخيال الإسلامي للآخر ليست موضوعا أغلق عليه كتاب الماضي، إنما هي قضية تتصاعد بفعل الظروف

المعاصرة، ويتم استخدامها نفسيا لإعادة التوازن، فالماضي يدفع به ليكون جزءا من صراعات الحاضر، وهذا الاستخدام لمعطيات الماضي، يجعله مباحا، وقابلا للاختلاق في كل موضوع يستعصي على الحل، وهو، يحجب النظر عن القضايا الحساسة، ويتسبب في عماء دائم، يحول دون التفكير الموضوعي بالواقع.

2. أصول التمركز الغربي

يتعذّر، على وجه الدقّة، تحديد اللحظة التي ولد فيها مفهومان متلازمان هما: «أوروبا» و«الغرب». فهما من تمخّضات تلك الحقبة الطويلة والمتقلِّبة التي يُصطلح عليها «العصر الوسيط»، الحقبة التي طوّرت جملة من العناصر الاجتماعية والدينيّة والسياسية والثقافية، فاندمجت لتشكّل «هويّة» الغرب، وبانتهاء تلك الحقبة، ظهر إلى العيان مفهوم «الغرب»، بأبعادِهِ الدلالية الأولية، وسرعان ما رُكّب من المفهومين المذكورين مفهوم جديد هو «أوروبا الغربية».

هذا المفهوم ذو الدلالات المتموّجة، لم يمتثل أبداً للمعنى الجغرافي الذي يوحي به، فقد راهن منذ البدء على المقاصد الثقافية والسياسية والدينيّة، ومن ثمّ ثبّت مجموعة من الصفات والخصائص العرقية والحضارية والدينيّة على أنها ركائز قارّة، تشكّل أسس هويته، وغذّى هذا الاختزال ولادة مفهوم حديث ذي طبيعة إشكالية هو «المركزية الغربية». وتتجلى إشكالية هذا المفهوم من أنه تقصّد أن يؤسس وجهة نظر حول «الغرب»، بناء على إعادة إنتاج مكوِّنات تاريخية، توافق رؤيته، معتبراً إياها جذوراً خاصة به، ومستحوذاً في الوقت نفسه على كل الإشعاعات الحضارية القديمة، وقاطعاً أواصر الصلة بينها والمحاضن التي احتضنتْ نشأتها، إلى ذلك تقصّد ذلك المفهوم، أن يمارس إقصاءً لكلّ ما هو ليس غربياً، دافعاً به إلى خارج الفُلك التاريخي الذي أصبح «الغرب» مركزه، على أن يكون مجالاً يتمدد فيه، وحقلاً يجهّزه بما يحتاج إليه. إن ولادة «العصر الحديث» اقترنت بالممارسة الغربية في ميادين المعرفة والاكتشافات الجغرافية، ومؤسسة الدولة بركائزها الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والسياسية. ومن الواضح أنّ صفة «الحديث» التصقت بالمضمون الأيديولوجي الذي أشاعته الثقافة الغربية بما يوافق منظورها، ويترتب ضمن الأفق العام لتصوراتها، فيما يخص العالم والإنسان. وأفضى كل ذلك إلى نوع من التمركز حول الذات بوصفها المرجعية الأساسية لتحديد أهمية

كل شيء وقيمته، وإحالة «الآخر» إلى مكوّن هامشي، لا ينطوي على قيمة بذاته، إلاّ إذا اندرج في سياق المنظور الذي يتصل بتصوّرات الذات المتمركزة حول نفسها. وجدير بالذكر أنّ الانتماء الديني كان طوال العصر الوسيط شكّل نوعاً من الوحدة الشعورية، لعب دوراً أساسياً في تكوين «الإمبراطوريات الدينيّة» المتصارعة، التي ركّبت لنظائرها صوراً مشوّهة، ومختزلة، لم يُشف من آثارها إلى الآن. ومع أنّ مهمة المبشّرين النصارى أتت أُكُلها متأخرة جداً، ذلك أنهم انتهوا من نحو «سنة ألف إلى تنصير وثنيّي أوروبا». إلاّ أنّ انتشار المسيحية في أوروبا بدأ يُعرف منذ القرنين الرابع والخامس الميلاديين، وهو انتشار بطيء اقتصر في معظمه على الشريط الجنوبي لأوروبا. ويمكن القول تجوّزاً أنه شاع أول الأمر، فيما كان يسمى من قبل بـ«أوروبا الرومانية». وفي القرن العاشر أمكن استكمال مشروع تنصير «أوروبا البربرية» التي يمكن اعتبارها، بصورة عامة، سلف «أوروبا الغربية» بالمفهوم الحديث وطبقاً لشروط الجغرافيا.

كان التحدي الديني الخارجي قد ذوّب التعارض الذي كان قائماً في قلب أوروبا، وشدّ أزرها فظهرت بوصفها قوة طالعة، جديدة، تهدف – من بين ما تهدف إليه – تحقيق مجموعة من الدعاوى ذات الأهداف المزدوجة، وفي طليعتها: القضاء على الوثنية من جهة، ووقف التحديات الخارجية من جهة أخرى. ويمكن القول إن أوروبا قد أسفرت، بسبب تلك الأهداف، عن وجهها المسيحي، لإيجاد نوع من توازن القوى، وامتصاص التعارض الداخلي القائم آنذاك. وكل هذا جعل المفكر "دوفيز" يضع استنتاجه الآتي; وهو: إنّ «أوروبا تتطابق في الهوية أكثر فأكثر مع المسيحية... إنّ أوروبا هي حامل راية، وجندي المسيح. إن التصور الجغرافي لعصر الحملات الصليبيّة بسيط، لكنه منطقي: «أورشليم مركز العالم». القدس إذن «سُرّة العالم» والهدف المسيحي في هذه الحقبة يخضع للفرضية الآتية: بما أنّ «أوروبا بلاد المسيحيّين» فإنّ «إفريقيا وآسيا يجب تنصيرهما». الأصح كما يؤكد دوفيز «إعادة تنصيرهما ما دامت هذه الأراضي كانت جزئياً مسيحية في العصر القديم» يصعب الآن البرهنة على سلامة تلك الفرضية، فهي معرّضة للطعن من كل جانب. أولاً: لا تلزم النتيجة المطلوبة عن المقدمة الموضوعة (هل يجب تنصير آسيا وأفريقيا لأن أوروبا مسيحية؟). وثانياً: مهما حشدت الأسباب للقول إنّ آسيا وإفريقيا ينبغي «إعادة تنصيرهما»، فإنّ الأمر تمحّل محض، ذلك أنّ

المسيحية لم تُعرف إلاّ في نطاق محدود جداً في هاتين القارتين قبل ظهورها في أوروبا. وتحديداً فإنّ مهد المسيحيّة كان الشاطئ الشرقي للبحر المتوسط. فإذا وضعنا في الاعتبار هذا التعسّف المقصود في الإساءة لتاريخ المسيحيّة المتحدّرة من أصول شرقية، فإنّ الحوار مع تلك الفروض يصبح ممتنعاً. إنها فروض مركّبة على مضامين اقتضتها ودفعتها إلى الأمام فكرة السجال اللاهوتي في القرون الوسطى، ذلك السجال الذي اعتاد أن يختزل كل شيء إلى فروض مستمدة من المنطق القياسي دون مراعاة لواقع المطابقة بين الموضوع والمحمول. كانت أوروبا تغادر حقبة العصور الوسطى ولم تفلح بعدُ في إضفاء صفة على شعوبها، لم تظهر كلمة «أوروبي» ولم تندمج الأعراق التي تستوطنها في هوية محددة، إلاّ الشعور الديني الذي يشكّل بطانة داخلية للتواصل الروحي. وكان هذا الشعور يتنازعه قطبان، كثيراً ما تداخلت وظائفهما وسلطاتهما: البابا والإمبراطور.

دخلت أوروبا العصر الحديث حينما طوّرت منظومة من الممارسات والأفعال والأفكار المتداخلة التي دُمجت معاً، ووُظّفت لتكوّن نسغاً حيّاً يجري في العروق التي جمدتها تناقضات العصور الوسطى. ومن خلالها بدأ الكيان الأوروبي، يظهر مؤثراً في العالم. ويعدد دوفيز ما يمكن اعتباره أهم العوامل التي أظهرت أوروبا بوصفها مكوّناً متجانساً ومؤثراً:

1. اللغة اللاتينيّة.
2. الأدب القديم.
3. الأنتلجنسيا التي بدأت منذ القرن الثالث عشر تدرس في جامعات متماثلة.
4. طبقات حاكمة لها الميول والأذواق نفسها.
5. البعثات الأولى إلى الشرق الأقصى في القرن الثالث عشر.

إذا نظرنا الآن إلى تلك العوامل، نجد أن فعاليتها تتجه في الأساس إلى إيجاد قاسم مشترك تتمحور حوله الذات الأوروبية. وكما هو واضح فإنّ الاهتمام انصبّ على النُظم الرمزية، وبخاصة الأدب الإغريقي والديانة المسيحيّة، وإعلاء شأن اللاتينيَّة؛ لأنها الوسيط والحامل لتلك النُظم. وسرعان ما اقتضى الحال أن تُضفى

القداسة على اللاتينيّة؛ لأنها لغة الحقيقة الدينيّة، لغة الإنجيل، لغة اللاهوت، ولغة الكنيسة. ورافق الشوق إلى استلهام الماضي، الاهتمام بالحاضر، سواء في أوساط طبقة المثقفين أو الفئات الحاكمة، ثم المحاولات الأولى للتعرّف إلى «الآخر» بواسطة «الرحلات الأولى إلى الشرق». لكنّ التعبير الحقيقي عن أوروبا تأخر إلى نهاية القرن الخامس عشر، وكشف عن نفسه في ظاهرتين مهمتين، لهما أثر غاية في الأهمية في التاريخ الحديث:

1. الكشوف الجغرافية.
2. الثورة العلمية والفكرية.

الكشوفات حسب تودروف هي الحدث الذي دشّنَ وأسس هوية الغرب الحديثة، إذ «لا يوجد تاريخ أنسب لتمييز بداية العصر الحديث من عام 1492، العام الذي يَعْبر فيه كولومبوس المحيط الأطلسي، ونحن جميعاً – الكلام على لسان تودروف – الأحفاد المباشرون لكولومبوس، بقدر ما لكلمة «بداية» من معنى». فاعتباراً من هذا التاريخ يصبح الغرب يعيش زمناً جديداً «لا يشبه أي زمن آخر». فقد انكمش العالم وصار صغيراً. ارتهنت أوروبا كقوة بلذة الاكتشاف، ووصف «العالم الجديد»، بأنه «أمريكا»، ومنذ أن وطأت قدما الأميرال الأسباني «أمريكو فيسبوتشي» هذه الأرض، أُعلنت نسبتها إليه، أُلغي وجودها وتاريخها الذاتي، وأُعلنت ملكيتها بـ «التسمية»، وأصبحت علاقة هذه الأرض، بكل ما فيها، أشبه بعلاقة النوع بالجنس في الفلسفة القديمة. فمنذ «الاكتشاف» لا تُعرف هذه الأرض إلاّ بعلم معرّف بذاته. إنّ التسمية بذاتها تنطوي على ممارسة إقصاء فريد من نوعه. لقد انتسب هذا العالم، منذ اللحظة التي عرفه فيها الغرب إلى الغرب نفسه، وأُهمل أصله تماما. أيكون هذا الإجراء إيذاناً بالتعبير عن استراتيجية التمركز التي سترتّب علاقتها بالآخرين، بمقدار ما يندرج الآخرون في نطاق تصوراتها؟ الواقع، أنّ تلك التسمية الاستملاكية قد عُمّدت بالدم، شأنها في ذلك شأن أي اغتصاب، غايتهُ كما يقول تودروف: الاستحواذ والإخضاع، وذلك بـ«اقتراف أوسع إبادة في تاريخ الجنس البشري». هذا العماد بحد ذاته أول ما عبّرت به أوروبا عن وجهها الحديث لتأسيس هويتها. وتراجيديا اكتشاف أمريكا انطوت على هدف مزدوج: الإعلان عن الذات الغربية بالقوة، واكتشاف الآخر بالعنف الذي يماثل الاغتصاب، وكأن ثمن الشطر الأول من

الهدف، لا بد أن يكون الثاني. أظهرت الكشوفات لأوروبا عالماً «ثرياً وخاملاً». وكما ازدوج هدف الاكتشاف، فقد ازدوج هدف الاستثمار، فقد رافق المستكشفين باحثون عن الذهب، وحاملون للإنجيل. الفئة الأولى غايتها نقل الثروة إلى أوروبا، وغاية الفئة الثانية بثّ الحيوية الروحية في ذلك «الخمول الوثني». وظهر تبادل غير متكافئ قوامه، كما يقول "ريجيس دوبريه": «ذهبك في مقابل إلهي. أعطني الدراهم وإليك المطلق، إنني أنهب، ولكنني أُهدي للحق». ومعلوم أن الكشوفات تمت تحت غطاء ديني، فكولومبوس يكتب إلى «البابا» أن رحلته ستكون «لمجد الثالوث المقدس ولمجد الدين المسيحي». وأنّ ما يفعله هو أمر«جليل ومن شأنه زيادة مجد ونمو الدين المسيحي المقدس»، وهدفه «نشر اسم الرب المقدس وإنجيله في أرجاء الكون». وجملة ما ينتظره كولومبوس من ذلك هو «استخدام ما سوف يتم كسبه في ردّ الديار المقدسة إلى الكنيسة المقدسة»، ويخص الكاثوليكيين بالخير الوفير، قائلاً: «إنّ أخيار الكاثوليكيين فقط هم الذين يجب أن يكون لهم موطئ قدم هنا، بما أنّ الهدف الأول للمشروع هو دائماً نشر الصليب والعقيدة المسيحيّة». ولكن تحت هذا الغطاء كان يتم استنزاف كامل ونهب لم يسبق له مثيل لثروات البلاد المكتشفة، التي لم تلبث أن حُوّلت إلى مستعمرات. أفضى الفتح –الاكتشاف إلى شعور جارف بالتفوق والقوة، فالفاتح، سواء أكان مكتشفاً أم مقاتلاً أم باحثاً عن الذهب أم راهباً وجد نفسه في مواجهة منظومة قيم مغايرة لمنظومة القيم التي يحملها. فكلّ الأهداف التي عبر المحيطات من أجل تحقيقها غير مفهومة من أهالي البلاد، كما يظهر ذلك بجلاء في علاقة الشعوب بالفاتحين في كل مكان وصلوا إليه، ومثال ذلك حالة العداء المستحكم التي قوبل بها البرتغالي"دلبوكيرك"خلال طوافه المتواصل لحوالي عشر سنوات في سواحل الجزيرة العربية واليمن وعمان ثم الشواطئ الهندية، دون أن ينجح بصورة نهائية في الاستقرار بمكان ما، فكان الأسطول البرتغالي هو المكان المفضل له، يقطع فيه طرق السفن، ويستولي على حمولاتها من الفلفل وغيره، فيصادرها ويبعث بها إلى البرتغال في مطلع القرن السادس عشر، وفي الوقت نفسه يبدي في كل لحظة تعلّقا بالقيم المسيحية التي جعلته موجودا في هذه الأصقاع لنشر الفضيلة وخدمة الكنيسة منبع الخير الأبدي التي ينبغي أن تعم سلطتها العالم من أجل تطهيره من ذلك العفن الوثني كما يرى"دلبوكيرك". وتنبثق المفارقة من

التضاد الذي يسبب صدمة بين الأخلاقيات المسيحية المعروفة والعنف المبالغ فيه الذي يمارسه "دلبوكيرك" ضد المسلمين حيثما يراهم باسمها، كما يصور ذلك ابنه بالتبنّي في السجل الخاص والضخم لأعماله الكاملة في البلاد الشرقية. والحق فإنّ الاكتشافات الجغرافية وضعت ولأول مرة منظومات القيم في صراع مباشر. وتمخّض عن ذلك انهيار قيم وظهور أخرى، ومن وجهة نظر الفاتح الغربي، فإنه بقوته وحضارته وأهدافه قد اخترق سكون ذلك العالم الخامل. ولكنه في الوقت نفسه كان يقوّض نظم العلاقات الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية، دون أن يكون معنيّاً بالنتائج التي تترتّب على كل ذلك. لقد تم الإجهاز على المقومات الخاصة بتلك الشعوب والجماعات البشرية، وأُلحقت بنموذج غربي أصبح يغذّي تلك المناطق بالحياة؛ لأنه امتد بنفوذهِ إلى أعماقها، وسيطر على المفاصل الرئيسة فيها. كان كل شيء يرتبط بأوروبا التي أصبحت مركز العالم، والعالم غير الأوروبي يحيا بها. أما فيما يخص الثورة العلمية والفكرية فإن أوروبا خرجت من العصر الوسيط حينما أظهرت الأنتلجنسيا إلى الوجود حساً جديداً من خلال الفن والأدب والفلسفة والعلم. وبدأت الرؤى والتصورات الجديدة تتعارض مع تلك الموروثة، وانحسر نفوذ الكنيسة في الأوساط الثقافية عمّا كان عليه من قبل، وأصبح الاتصال بالماضي اليوناني والروماني محكوماً بعلاقة متحررة من سلطة التقاليد والكنيسة، ثم تفجّرت الثورة العلمية التي استبدلت بكثير من المعتقدات أخرى جديدة، وأصبح العالم مجالاً للممارسة العقلية الغربية ف«البنية الذهنية للأوروبيين لا ترتضي حقاً إلاّ بمبادئ واضحة وجلية تفضي بسلسلة استنتاجات إلى نتائج تفرض نفسها بجلاء». وفكرة الكونية، الداعية إلى عولمة القيم والثقافات والعلاقات الاجتماعية، بدأت تتخلى عن مضمونها الديني الذي أشاعته أحلام العصور الوسطى، وحل محله مضمون عقلي وعلمي يهدف إلى السيطرة على العالم. ويرى ديكارت أنّ البناء العلمي الذي تشيّده أوروبا من أجل العالم كافة، ومنفعة التفلسف لها أهمية كبيرة؛ لأنها وحدها «تميزنا من الأقوام المتوحشين والهمجيّين».

صار الغرب مصدرا لمدنية جديدة، فيما وسم العالم الآخر بالتوحش والهمجية، وأصبح القول بـ«حيوية أوروبا» و«خمول العالم» شائعاً، ف«أكاديمية علوم باريس» تؤكد في القرن الثامن عشر«أنّ أوروبا هي ما تغيّر وما يتغيّر بتقدم معارفنا» و«كل أجزاء العالم الأخرى هي في الجمود». ثنائية جديدة تحل محل ثنائيات

تناسلت من بعضها قبل ذلك: في العصور الوسطى كان الإيمان يوضع قبالة الكفر، ومن قبل كان الرومان يوضعون مقابل البرابرة. وجاء الآن دور ثنائية الحيوية والخمول، والتمدن والتوحش.

يعبّر أحد الرحالة في القرن التاسع عشر عن هذه الفكرة بقوله إنه في آسيا لا شيء يتغيّر «آسيا هي الجمود، أوروبا بالعكس، تغيّر دائم» وأصبحت الثقافة ممارسة روحية وعلامة مميزة للمتحضرين، يؤكد هيغل هذه الفكرة بقوله: «في أوساط المتمدنين يسعى الإنسان إلى إعلاء قيمته بالثقافة الروحية، وذلك لأن تغيرات الشكل والسلوك وسائر المظاهر الخارجية لا تكون من نتاج الثقافة الروحية إلاّ لدى المتمدنين وحدهم». وتحتشد النتاجات الفكرية والأدبية بالثنائيات الضدية: المدني في تعارض مع الهمجي، الإلهي في تعارض مع الطبيعي، الروحي في تعارض مع الحسي، وهي تستعيد جميعها روح الثنائيات الضدية المترسبة في المخيال والعقل على حد سواء، والمتأصلة في الثقافة والتصورات العامة.

برزت أوروبا بوصفها مكوّناً ثقافياً، وحيثما شاعت نظمها الفكرية والسياسية والاقتصادية تكون أوروبا. ويبدو وكأن الفكرة الرومانية يُعاد إنتاجها مرة ثانية، فقد اختزل العالم حضارياً لكي ينطوي تحت شمول أوروبا. فالفتح والكشف والتبشير والاحتلال كان ينتظم في سياق فكرة واحدة هي: بناء هوية أوروبا. وهذا البناء يلزم الإجهاز على المكوّنات الحضارية القائمة في العالم، وإذا تعذر ذلك فاختزالها إلى أنماط معيقة لعلاقات جديدة تهدف إلى وحدة الإنسان والتاريخ، وحسب مونتسكيو، فإنّ «أوروبا لم تعد سوى أمة مؤلفة من أمم عديدة» ونشر الدين المسيحي يقوّي روابط هذه «الأمة»، فقاموس «تريفو» الصادر في عام 1771 يقول إنّ «أوروبا أصغر قارات العالم، لكن لها على الأجزاء الأخرى مزايا كثيرة: المزية الرئيسة هي: الدين الحقيقي الذي حفظته على النحو الأفضل والذي تنشره بشكل رئيس منذ قرنين في أجزاء الكون الأخرى». وفي الموسوعة التي أشرف عليها «ديدرو» و«دالمبير» يكتب «جوكور» في نهاية القرن الثامن عشر معرّفاً «أوروبا»، بأنها «تفرض نفسها بالمسيحية التي لا تميل أخلاقها الخيِّرة إلاّ إلى سعادة البشرية». وقبل ذلك كان «لامارتنير» يؤكد أن «أوروبا هي الجزء الأعظم بالدين المسيحي الذي أصبحت شطره الأثمن ونوعاً ما مورده». و«الموسوعة» التي أشرنا إليها، والتي اعتبرت أنموذجا للتنوير العقلي، تعدد فضائل أوروبا،

وتختتمها بـ«المسيحية»، أما الأوروبيون في قاموس «تريفو». فتُنضَّد لهم الخصائص الآتية: «الأوروبيون هم شعوب الأرض الأكثر تهذّباً، الأكثر تمدّناً، والأحسن صُنعاً. يبزّون جميع شعوب سائر العالم في العلوم والفنون... في التجارة، في الملاحة، في الحرب، في الفضائل العسكرية والمدنية، إنهم أكثر بسالة، أكثر فطنة، أكثر كرماً، كثر نعومة، أكثر اجتماعية، وأكثر إنسانية».

إنّ فكرة «السمو الأوروبي» وفكرة «امتدادية أوروبا» وشموليتها، وفكرة «أوروبا مركز العالم» ستفرض نفسها في القرن الثامن عشر. بحيث تصبح أوروبا حسب دوفيز «الوسيط للتقدم الكوني» و«السيد المعطاء» الذي ينبغي على العالم أن يكون «معتمداً عليها سياسياً وتكنولوجياً» ذلك أنّ ما تهدف إليه الحضارة الغربية، كما يذهب توينبي هو «جمع العالم الإنساني كله في مجتمع كبير واحد، والسيطرة على كل شيء فوق هذه الأرض، وفي البحار والأجواء، التي ستصل إليها الإنسانية عن طريق التقنية الغربية الحديثة».

تضافرت إذن منذ بداية القرن السادس عشر مقومات ظهور الغرب الحديث المتمركز على نفسه، الذي سعى إلى تجاوز تناقضاته، بإعلان ضمني ومن طرف واحد: اعتبار العالم بأجمعه ميداناً للاستثمار الاقتصادي والفكري والسياسي. اقتضى هذا الهدف السيطرة على معظم ما كان يعرف بـ «العالم القديم» خارج «القارة». والكشف عن «عوالم جديدة»، وإلحاقها بأوروبا بالقوة، وتجاهل خصوصياتها وقيمها، وإعلان ولادتها طبقاً لطقوس كنسية. ولا غرابة أن يخلع كولومبوس على المدن التي «اكتشفها» في «العالم الجديد» تسميات مثل: سان سلفادور، وسانتا ماريا، أو اقتداء بملوك البلاط الإسباني وأميراته مثل إيزابيلا، وفرناندا وجوانا. مستعيناً بكل الموروث الديني والزمني لإضفاء أسماء جديدة على كل المناطق التي يمر بها، معلناً أنها من أملاك الكنيسة والملك الإسباني؛ لأنها مُنحت الأسماء الصحيحة المعبرة عنها، وكذلك فعل "دلبوكيرك" في الشرق. فـ«إطلاق الأسماء على الأشياء يساوي امتلاكها». وحيثما وصلت الغربيون، أُعلنوا أنّ الهدف هو إدراج «العالم الخامل» في سياق التاريخ الإنساني الحيوي. وظهرت رسالة «الرجل الأبيض» مثلث الوجوه: الفاتح المسلح، والمبشر الديني، والباحث عن الثروة.

ترتّبت علاقات الأوروبي بغيره في ضوء علاقة جديدة. هي علاقة المتبوع بالتابع. وقد عبّر الأدب الروائي رمزياً عن هذه العلاقة الملتبسة على لسان «دانيال ديفو» في روايته «روبنسن كروزو»، إذ يقوم «كروزو» الأبيض، بتعليم «فرايدي» الملوّن: التفكير والفهم والسلوك، ليوفّق في خدمته، خدمة الرجل الأبيض. وإذا وضعت تلك العلاقة تحت النظر العقلي لتحليل مكوّناتها. نجد أنّ العلاقة بينهما كمتبوع وتابع تقوم على الركائز الآتية: قيم روحية وقيم فكرية وقيم سلوكية. أي أنّ الأبيض يلقن الملوّن: الدين والعقل والأخلاق. إنّ المتبوع يبشر بهذه القيم، كغطاء مخفف لواقعة التبعية ذاتها، أما التابع فيتلقاها لا لكي يحقق بها ذاته، وإنما ليخدم بها سيده، ويكون ماهراً في التعبير عن ولائه وطاعته.

الكلمة الأولى التي يتعلمها التابع من المتبوع هي"نعم" بلغة السيد. الطاعة أولا. إنّ التبعيَّة تعني تفوق طرف على آخر، وهي تنظم العلاقات بناء على هيراركية (تراتبيّة) خطيرة تحجب معرفة الآخر، بقدر ما تحجب معرفة الذات على حقيقتها.

3. أصول التمركز الإسلامي

إنّ العودة إلى مرويات الثقافة الإسلامية (يقصد بالمرويات كل تعبير يقوم بوظيفة تمثيلية للمرجعيات الثقافية والعرقية، بغض النظر عن الصيغة) وبخاصة الجغرافية والتاريخية والدينية والتخيلية، وكتب الرحلات، طوال القرون الوسطى تبين بجلاء أن صورة الآخر مشوّشة، ومركّبة بدرجة كبيرة من التشويه الذي يحيل على أن المخيال الإسلامي المعبّر رمزيا وتمثيليا عن تصور المسلمين للعالم، قد أنتج صورا تبخيسية للآخر. فالعالم خارج الإسلام -كما قامت تلك المرويات بتمثيله- غفل، مبهم، بعيد عن الحق، وهو بانتظار عقيدة صحيحة لإنقاذه من ضلاله، ولا تخفى التحيّزات الخاصة بذلك التمثيل، فهي مكشوفة وواضحة، وكانت صورة الآخر الدونية مثار قبول واحتفاء في كثير من الأحيان لدى المؤرخين والجغرافيين، ولم يجر نقد معمّق لها، ولا كشف التنميطات الثقافية الجاهزة للآخر. كشف صورة الآخر في أعين المسلمين، خلال القرون الوسطى (هنالك اختلاف حول الدلالة الزمنية لهذا المفهوم بين المؤرخين بحسب الأمم والثقافات، كما هو معروف) لا يراد منه سوى تفريغ الأوهام المستبدة بنا، والتأكيد على ضرورة النظر إلى الماضي، وصورته في

أذهاننا، نظرة تستبعد أية إمكانية لإغفال التدرج التاريخي الطبيعي للأمم، وهو يسهم، كما نرى، في وضع مسافة نقدية تمكن من كشف انخراط فهمنا التقليدي في عمل خطير، وهو يريد ألا نظل أسرى التطابق مع صور بعينها من الماضي، إنما التفكير في نوع من الاختلاف، وهذا الاختلاف يقتضي النظر للذات والآخر بعيدا عن التحيّزات الأيديولوجية الجاهزة. فالمركزيات تصاغ استنادا إلى نوع من التمثيل الذي تقدمه المرويات الثقافية (الدينية والأدبية والتاريخية والجغرافية والفلسفية والأنثروبولوجية) للذات المعتصمة بوهم النقاء الكامل، والآخر المدنّس بالدونية الدائمة، فالتمركز هو نوع من التعلق بتصوّر مزدوج عن الذات والآخر، تصوّر يقوم على التمايز والتراتب والتعالي، يتشكّل عبر الزمن بناء على ترداف متواصل ومتماثل لمرويات تلوح فيها بوضوح صورة انتقيت بدقة لمواجهة ضغوط كثيرة.

يلاحظ أن مصطلح "العالم الإسلامي" قد بدأ يحل محل "دار الإسلام" وهذا يتسبب في نشأة وضع آخر، وهو التفكير في البحث عن المصطلح الذي يمكن إطلاقه على "العوالم الأخرى"، فما دام قد غُطي هذا العالم بغطاء ديني، فما الذي يمنع من خلع أغطية مماثلة على العوالم الأخرى التي تشترك بالعقائد والثقافات واللغات؟ إلى ذلك فالمصطلح الجديد إنما هو تشكيل رمزي له القيمة الثقافية ذاتها التي كانت اللب المكوّن للمصطلح القديم، فشأن هذا شأن ذاك، لا يمكن أن يُعبّأ بغير الأبعاد الثقافية. ومادام التفكير في (الأنا) يتمّ في ضوء سلّم محكم من القيم الدينية، فمن الطبيعي أن يظهر (الآخر) المختلف. ولكن هل يمكن أن نكون أكثر دقة لو استخدمنا مصطلح "العالم الإسلامي"؟ الواقع ينبغي التحسّب أيضا عند استخدام هذا المصطلح ؛ فهذا الوصف يشوبه نوع من عدم الدقّة من جهة، والتعميم من جهة أخرى. فهو لا يأخذ في الاعتبار ما تمور به هذه المناطق الشاسعة التي استوطنها المسلمون كأغلبية، أو شكلّوا في بعضها أقليات ضخمة، لها خصوصيات عرقية، ولغوية، وتاريخية.

ولم يكن المسار التاريخي للإسلام خاضعا بصورة كاملة لفهم مجموعة عرقية، أو حقبة تاريخية، أو منطقة جغرافية. فقد كان هذا المسار ولا يزال متصفا بتنوّع مميّز بحسب الأعراق والأقاليم، والثقافات. وهذا الوصف لن يُنقصه في شئ، إنما يضفي عليه حيوية لأنه يستجيب للبنية الاجتماعية الخاصة بالمؤمنين به كنسق ثقافي

وعقائدي، ويتفاعل معها، بما يظهر إسلاما متنوعا. لقد بُذل جهد كبير للحفاظ على وحدة دار الإسلام خلال القرون الوسطى بوجه التحدّيات الخارجية والداخلية في محاولة لبلوغ أكبر درجة ممكنة من الوحدة الدينية والثقافية، لكنّ ذلك لم يتحقّق إلاّ بعد التفكّك السياسي الذي لحق بتلك الدار، وخلال ذلك وقع تفاعل واسع المدى بين شعوب تنتمي إلى أرومات وثقافات وتقاليد مختلفة، وبرزت الثقافة الإسلامية في القرون الوسطى إلى الوجود من خلال عملية التفاعل هذه، بل كادت تكون في الحقيقة نتيجة لها.

ليس من الحكمة الآن النظر إلى واقع (دار الإسلام) كما كان ينظر إليها حينما كانت قائمة بالفعل؛ ولكن من المهم التأكيد على خاصية الوحدة المتنوعة بشريا وثقافيا لها، وتجنب تكريس المصطلح للتعبير عن دلالة رغبوية كامنة في الوعي الإسلامي المعاصر الذي يواجه تحدّيات حقيقية، فينظر إلى الماضي نظرة شفافة تستبعد الخصوصيات التي أضفت على الإسلام الثقافي أبعادا خصبة في كل مكان وصل إليه. من الصحيح أن الإسلام كان عقيدة دينية، لكنّ مفهوم دار الإسلام كان يتأكّد وجوده من كونه عالما واسعا يشترك في تصورات ثقافية وأخلاقية متقاربة أكثر مِمَّا يمثل لوحدة سياسية ودينية مطلقة. وكان هذا معروفا عند القدماء، وجرى التعامل معه كحقيقة واقعة. نريد من كل هذا التأكيد على أن العالم كمجال ثقافي سيبقى مضمارا للمنازعة والمدافعة، وقد تأخذ المنازعة أشكالا، وتنتظم في أهداف، لكنها تستعين بالمكون الثقافي- العقائدي كمنشّط في صراعها مع الآخر. ما زلنا بعدين عن تصور حقيقي يمارس وظيفة فاعلة في دمج التكوينات الثقافية داخل أطر تفاعلية، تستبدل بالمساجلات الحوار. وما دام الأمر قائما فليس ثمة إمكانية حقيقية للتخلّص الآن نهائيا من التسميات التي تحمل معها مستنداتها الثقافية والدينية، كـ"دار الإسلام" أو"العالم الإسلامي" أو "الغرب" وحتى "دار الحرب" فالمفاهيم والتسميات تعبّر عن حقيقية ظاهرة أو مضمرة، ولكن من المفيد التنبيه إلى ضرورة تفريغ دلالاتها القديمة. المفاهيم التي توجّه الأفكار لها سُنن تطور خاصة بها. ولا يراد استخدامنا لبعضها موافقة لدلالاتها، إنما نهدف إلى تعديل الدلالات الموروثة فيها.

يشير مصطلح "العالم الإسلامي" الآن إلى ذلك المجال الشعوري الذي تتراسل فيه منظومة من القيم الروحية والأخلاقية والعقائدية التي انبثقت عن القرآن، وعزّزت بفهم المسلمين لطبيعة الرسالة التي يتضمنها،

وهو تراسل يتجاوز الانتماءات العرقية والثقافية والجغرافية، ولكنه لا يهملها ولا يتقاطع معها، ذلك أن الإسلام لم يضع أية شروط محددة للتوفيق بين العرق والعقيدة، فهما انتماءان لا تعارض بينهما في المنظومات الدينية، يتوازيان ويلتقيان ويتماسان دون أن يلغي أي منهما الآخر، وهذا الأمر بذاته هو الذي يظهر إلى الوجود إسلاماً متعدد الأبعاد، يتم تلقيه وإنتاجه والتفكير به طبقاً للخصوصيات الثقافية والاجتماعية، لكن الإسلام كمنظومة قيم روحية وعقائدية عامة ينتظم في نسق واحد شامل، فهو يضم هذه التصورات، ويهضم الاختلافات والخصائص الثانوية، وذلك أمر شائع يفرضه واقع حال المسلمين المتصلين بأعراقهم الكثيرة، والمنتمين إلى هويات ثقافية متعددة، داخل إطار الثقافة الإسلامية العامة. وهذه الحقيقة دفعت محمد أركون لأن يحتج على برنارد لويس الذي يستخدم في كتبه مصطلح "العالم الإسلامي". ومؤدى اعتراض أركون يتمثل في أن هذا المصطلح إنما هو مفهوم شمولي وضبابي يغطي تحته عدداً كبيراً من المجتمعات والمجموعات البشرية المختلفة. وهذه الفئات والمجتمعات شديدة التنوع والابتعاد عن بعضها في الزمان والمكان. إنها من التباعد والاختلاف بحيث أن مفهوم "العالم الإسلامي" يفقد كل فعالية حقيقية، وبالتالي يصعب استخدامه دون أخذ احتياطات كثيرة.

3. تنازع المركزيات الثقافية: مجتمعات تقليدية ومجتمعات مدنية

يصعب تخليص صورة الآخر من الآثار المباشرة التي تتركها عليها الثقافة المتمركزة على نفسها، وقد كانت المركزية الإسلامية، ممثلة بدار الإسلام، ونظامها القيمي المعياري، هي الموجّه الأكثر فاعلية في صوغ ملامح تلك الصورة، وهي في عمومها صور رغبوية تتأدّى مكوناتها عن رغبة في تفخيم الأنا الثقافية الأمر الذي يقود إلى خفض قيمة الآخر. كان هذا التصور كامنا في صلب الحضارات القديمة والوسيطة، ولم تتمكّن الحضارات الحديثة من التخلّص منه بصورة تامة، إذ ما زال فاعلا في توجيه المواقف والأحكام، وتحديد طبيعة المنظورات التي تنظر بها المجتمعات إلى غيرها؛ ذلك أن العصر الحديث لم يفلح في التخلّص من مؤثرات الماضي، كما ينبغي، وهو في كثير من الحالات يعيد بعث الصور والأحكام القديمة التي كوّنتها ظروف تاريخية مختلفة، فيبني عليها مواقف يرغب فيها، ويحتاج إليها في نزاعاته ذات الأوجه المتعددة، وعلى نحو خاص

نزاعات الهويات الثقافية. ولئن ذوبت نزعات الحداثة والعولمة بعض التخوم الرمزية الفاصلة بين التجمعات القومية والعقائدية، وفكّت الانحباس التقليدي المتوارث فيها، فإنّها بذرت خلافا جديدا تمثله مفاهيم التمركز والتفوق والتفكير بسيطرة نموذج ثقافي على حساب آخر، وهو أمر نشّط مرة أخرى المفاهيم التناقضية-السجالية التي تخمّرت في طيّات القرون الوسطى، وصارت تُبعث اليوم بصورة إشكاليات الهوية والخصوصية والأصالة. وينبغي التأكيد على أمر يكاد يصبح قانونا ثقافيا، وهو أن البطانة الشعورية-العقائدية، وهي تشكيل متنوّع من تجارب الماضي والتاريخ والتخيّل والاعتقاد واللغة والتفكير والانتماءات والتطلعات، تؤلّف جوهر الرأسمال الرمزي للتجمّعات المتشاركة بها، أقول إن تلك البطانة المركّبة تعمل على جذب التجمعات البشرية الخاصة بها إلى بعضها، وتدفع بها إلى قضايا حساسة وشائكة لها صلة بوجودها، وقيمها، وآمالها، وقد تتراجع فاعليتها التأثيرية في حقبة بسبب ضمور فاعلية عناصرها، لكنها قابلة للانبعاث مجددا في حالة التحدّيات والتطلّعات الحضارية الكبرى. ولا يُستبعد أن تُغذّى بمفاهيم جديدة تدرج فيها من أجل موافقة العصر الذي تتجدّد فيه.

وهذا هو الذي يبعث التفكير ثانية في الماضي الذي يصبح حضوره ملحّا حينما تشرف المجتمعات على حالات تغيير جذرية في قيمها وأخلاقياتها وتصوراتها عن نفسها وعن غيرها. ينبثق تفكير ملح بالماضي حينما يكون الحاضر مشوّشا، وعلى عتبة تحولات كبيرة، إما بسبب مخاضات تغيير داخلي أو بفعل مؤثرات خارجية.

تعيش المجتمعات الإسلامية حالياً ازدواجاً خطيراً تختلط فيه قيم روحية وقيم مادية، ولم تفلح أبداً في فك الاشتباك بين الاثنين على أسس عقلية واضحة. فالقيم الأولى حبيسة النصوص المقدّسة وحواشيها، وقد آلت إلى نموذج أخلاقي متعال يمارس نفوذاً يوجّه الحاضر انطلاقاً من الماضي، أما القيم الثانية فقد غزت الحياة بشتى جوانبها، باعتبارها إفرازات مباشرة لنمط العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في العصر الحديث، وبالتحديد بفعل المؤثر الغربي. وهكذا فقد اصطدمت وتداخلت جملة من القيم المختلفة في مرجعياتها ووظائفها، فلم تعد تلك المجتمعات قادرة لا على الدخول إلى قلب الحداثة ولا الانفصال عن

الماضي. هناك زمنان يحملان قيماً ثقافية مختلفة يتواجهان في وسط هذا العالم الكثيف بشرياً: العالم الإسلامي (بوصفه منظومة ثقافية) الذي لم تستطع شعوبه أن تنجز فهماً تاريخياً متدرّجاً ومطوّراً للقيم النصيّة الدينيّة، بما يمكّنها من إدراج تلك القيم في صلب السلوك الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ولم تستطع في الوقت نفسه هضم كشوفات العصر الحديث في كل ما يتصل بالحياة والمشاركة فيها. وبعبارة أخرى فإنها لم تتمكّن من إعادة إنتاج ماضيها بما يوافق حاضرها، ولم تتمكّن أيضاً من أن تتكيّف مع الحضارة الحديثة المنبثقة أساساً من الغرب، وعلى هذا فقد انشطرت بين قيم متعالية وقيم غربية، وحينما دفعها سؤال الحداثة إلى خانق ضيق، طرحت قضية الهوية، كقضية إشكالية متداخلة الأوجه. فالقائلون بالهوية التقليدية المميزة قدّموا قراءة هشّة للإسلام تقوم على فهم مدرسي ضيّق له يعنى بالطقوس والأزياء والتمايز بين الجنسين، والحلال والحرام والطهارة والتكفير والتحريم، والتأثيم الدائم للنفس، وحجب فعالية العقل المجتهد، والذعر من التحديث في كل شيء، وإخضاع الكون والبشر لجملة من الأحكام، التي يسهل التلاعب بها طبقا لحاجات ومصالح معينة، وإنتاج أيديولوجيا استعلائية متعصّبة لا تأخذ في الاعتبار اللحظة التاريخية للشعوب الإسلامية، ولا العالم المعاصر، ولا تلتفت إلى قضايا الخصوصيات الثقافية والدينية والعرقية للأقليات، وسعوا إلى بعث نموذج أنتجته تصورات متأخّرة عن الحقبة الأولى من تاريخ الإسلام، نموذج يقوم على رؤية تقديسية للأنا وإقصاء للآخر، يحبس الإسلام في قفص ذهبي، دون أن يسمح له بالتحرّر من سطوة الماضي، وينخرط في التفاعل الحقيقي مع الحاضر. وحجبوا عن الإسلام القيم الكبرى التي اتصف بها كنسق ثقافي يقر بالتنوع والاجتهاد، ويحثّ على التغيير والتجديد.. وهنا سوف يصطدم هؤلاء بحقيقة لا يمكن تذويبها، وهي: أنه ليس من الصعب فقط استدعاء نموذج أنتجته سجالات القرون الوسطى وفروضها وتعميمه على الحاضر، إنما من المستحيل تطبيق فهم مختزل وهامشي للإسلام، أنتجته العصور المتأخّرة، فهم يقوم على التمايز المذهبي، والتعارض الطائفي، والانغلاق على الذات، وتبجيل السلطة، وتسويغ طاعتها، والتكفير، ونبذ الاجتهاد، وتجهيل الناس بحقيقة أحوالهم الاجتماعية، كل هذا ضمن نمط من الحياة والتفاعل والمصالح والعلاقات الاجتماعية التي تكاد تختلف كلياً عما كان شائعاً إبَّان تلك الحقبة التي يفترض أن النموذج المطلوب قد ظهر

فيها. ليست هذه وحدها هي العقبة الكأداء، إنما ترافقها أخرى لا تقل أهمية، وهي أنه لا يمكن تبنّي نموذج لمجرّد الرغبة فيه، فذلك أدخل بباب المحالات، فلا بد من كفاءة وتنوع يفيان بالحاجات المتكاثرة للناس، وفي جميع الأحوال لا يمكن تطبيق أي نموذج مستعار من الماضي لاستيعاب الحاضر، فالأحرى اشتقاق نموذج حي ومرن وواسع ومتنوع وكفء من الحاضر نفسه، يأخذ في الاعتبار كل أوجه الحاضر، ويتجدّد بتجدّده، ولا ينغلق على نفسه، ولا يدّعي اليقين، ولا يزعم أنه يوصل إلى الحقيقة المطلقة، ويتفاعل دائماً مع المستجدّات الداخلية، ويتناغم مع حركة التاريخ بشكل عام. ويكون جريئاً في الحوار مع نفسه وغيره، ويتجنّب الانحباس داخل قمقم مغلق، ويترك للآراء والاجتهادات والرؤى أن تتفاعل فيما بينها، ولا يتّكئ على السجالات الكلامية والمنطقية، إنما يقدّم نفسه كنموذج مفتوح يُثرى بالاقتراحات والممارسات، ويفكّ نفسه من الأقواس التي تقيّده، فلا يدّعي أنه يقدّم الخلاص، ولا يعد بالنّجاة الكاملة. أما القائلون باحتذاء الغرب، واستعارة حداثته، والاندماج بعالم يمور بالكشوفات العلمية والفكرية والاقتصادية، باعتبار أن الغرب استكمل حلقة التحديث الأساسية، وأنجز التطوّر في معظم مجالات الحياة العملية، وضَمن للإنسان حقوقه كفرد وكمواطن وكفاعل اجتماعي، ورسّخ سنناً قانونية وحقوقية واجتماعية تحول دون إلحاق ضرر مقصود وعام بالمجتمع والفرد على حدّ سواء، فإنهم يتخطّون حقيقة لا تخفى، وهي: أن النموذج الغربي تولّد من نسق ثقافي خاص، وأنه نتيجة لتمخّض شهده الغرب منذ القرن السادس عشر الميلادي، وأنه اشتّق من حالة الغرب الخاصة، وتكمن كفاءته في أنه زبدة ذلك الواقع؛ لأنه متّصل به اتصال الجنين بالرحم. وقد تطور استجابة لواقع الغرب الذي تجري محاولات من أجل تعميمه ليشمل العالم، بكل الصيغ الممكنة، ولكنّ ركائزه الأساسية مبنية على وفق الخصوصيات الثقافية والسياسية والاجتماعية والتاريخية الغربية. وتكمن الصعوبة في تقليده ومحاكاته، ناهيك عن نقله وتبنّيه. وبافتراض إمكانية ذلك، فإنه سيكون في نوع من التعارض مع جملة القيم الموروثة التي أشرنا إليها.

والحقيقة فإنّ التوتّرات القائمة في العالم الإسلامي حالياً، يتّصل كثير منها بالصدامات الظاهرة والضمنية بين النموذجين اللذين ذكرناهما. في النهاية لا يمكن تجريد نموذج من خصائصه الذاتية وفرضه على حالة

مختلفة، سواء أكان نموذجاً دينيّا مستدعى من الماضي، أم نموذجاً غربياً مستعاراً من الآخر. الواقع يفرض نموذجه الخاص الذي لا يُشترط فيه التقاطع مع النماذج الأخرى، إنما التفاعل معها. ولكن تُشترط خصوصيته واختلافه.

ينطوي الكلام عن الحداثة بالنسبة للمجتمعات الإسلامية، على مفارقة لا يمكن تخطّيها بأي شكل من الأشكال؛ لأنها متصلة بسلسلة من التطلّعات الحالمة الخاصة بالتحديث من جهة، وبسلسلة مضادة من الإخفاقات الحاصلة في الواقع من جهة أخرى. وقد أصبح معروفا أن الحداثة الغربية قد أنجزت كثيرا من وعودها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وأن النقد يثار الآن حول بعض النتائج التي أفضت إليها الحداثة العقلانية، وليس إلى الشك في كامل منجزها الذي أحدث نقلة لا يمكن إنكارها في البنية الاجتماعية، بما في ذلك الفكر والعلاقات الاجتماعية والتطور التقني وحقوق الإنسان وغير ذلك، لكن القضية المثيرة للاهتمام هي أن المجتمعات الإسلامية لم تقترب بعد من هذا المخاض، ومازالت تتخبّط دونها، ولم تطوّر مفهوما خاصا بحداثتها؛ لأنها لم تراكم معرفة عقلية- نقدية تمكّنها من الاقتراب إلى خيار الحداثة وما بعد الحداثة كمشروع لتغير البنى التقليدية في المجتمع والأفكار. وفي ضوء ثورة الاتصالات وطموحات العولمة والتفكير بعالم موحد الرؤى والآمال فإننا نعود أدراجنا شئنا أم أبينا إلى خوض غمار تلك التجربة مرة ثانية بأشكال جديدة قد تكون أشد مرارة هذه المرة. لقد فقدنا الفرصة التي عبرها كان يمكن أن ننجح في الوصول إلى ما نحتاج إليه فعلا، والحق فإن الرهان المشوّه للتحديث الذي وصفناه قد بعث نسقا من التفكير المضاد، يقول بالاعتصام بالذات، وتشكيل هوية ثقافية خاصة وثابتة تسعى إلى بعث نموذج مستعار من الماضي، بإلحاح من فكرة إننا بذلك النموذج نحقق الصفاء الكامل، ونبعث الخصوصية، وندرأ حالة الذوبان في الآخر.

من الواضح أن هذا التيار وضع نفسه في تعارض لما هو قائم من آثار الغرب، وذلك يعني ضمنا أن المجتمع انشطر شطرين كل منهما يأخذ بمناقضة الآخر والحطّ من شأنه. ومهما أدرنا التفكير في المناحي المتعدّدة لهذه الإشكالية وقلّبناها على وجوهها، فإننا لا نجد سوى التوتّر وسوء التفاهم بين التيارين، فكل

منهما يصدر عن جملة من المسلّمات الأولية التي يعتقد بصحتها المطلقة، وتغلغلت هذه الازدواجية في تضاعيف الممارسات السياسية والثقافية والاجتماعية، وضربت الإنسان في الصميم، فهو يجد نفسه على حافة خيارين، ولم يفلح بعد في إدراج هذين الخيارين في إطار من الحوار والتفاعل ليصل إلى خيار ثالث مختلف عنهما لكنه غير متقاطع معهما، وهذا الخيار هو الذي نصطلح عليه (الاختلاف) بوصفه بديلا عن (المطابقة) التي هي امتثال سلبي للماضي والآخر معا.

إن كل معالجة تحليلية لسؤال الحداثة لا يمكن لها أن تتجاوز هذه القضية؛ لأن ثقافة المطابقة قد أصبحت مرجعية لأنساق التفكير والتعبير في حياتنا بكل مستوياتها الأساسية، إذ في ضوئها تترتب شؤون الفكر. وفي حالة معقدّة مثل هذه يغيب التفكير النقدي الجذري، ويتراجع الإبداع الأصيل، ويحل محلهما الاقتباس الذي يقوم على التشويه والتلخيص والاستنساخ، وتحل ثقافة التجميع محل ثقافة الإبداع، ويتجه التفكير إلى البحث عن أصول حتى لو اقتضى الأمر تلفيق تلك الأصول، أصول قد تبعث من طيات الماضي أو تستعار من الآخر. إنها حالة من التوتّر التي يحدثها انتماء مزدوج إلى رؤيتين وعالمين وزمنيين ومكانين وثقافتين ونسقين من القيم في آن ؛ فيما الحداثة الفاعلة موقف فكري جديد، ورؤية فلسفية للنظر إلى الذات والعالم طبقا لمنظورات مختلفة عن المرجعيات التقليدية الموروثة والمرجعيات المستعارة من الآخر، وغايتها إعادة ترتيب الواقع والفكر طبقا لحاجات اللحظة التاريخية المتجدّدة فالحداثة المنشودة لا تقرّ بالثبات، إنما تتطلّع دائما إلى التجدّد، وبذلك تنتج فكرا يتحوّل باستمرار متخطّيا فكرة الهوية القارّة واليقين الثابت، وبهما تستبدل هوية ثقافية وقيمية متحوّلة ومنفتحة، تقر بنسبية علاقتها مع نفسها وتاريخها وفرضياتها بالدرجة نفسها التي تقر فيها بنسبية الهويات الأخرى، وتشكّل مضمونها من نسيج متنوع الموارد يقوم على فكرة الحوار والتواصل والتفاعل، ثم تقليب المفاهيم والنظريات والمرجعيات الموروثة والمستعارة على كل الأوجه، والاحتمالات عبر ممارسة نقدية جريئة، فبدون النقد تظل العلاقة مع المؤثرات الأخرى علاقة استتباع وخوف وقلق وتوتّر. إنّ التمعّن العميق في الثقافة الإنسانية لا يظهر وجود ثقافات كونية حقيقية محتكرة فقط من قبل ثقافة معينة، حتى ولو كانت تلك الثقافة هي الثقافة الغربية، فكونيّة القيم، واعتبارها نماذج فوق تاريخية وفوق وجودية إنما

هي وهم يماثل أفكار أفلاطون، واعتراض الثقافة الغربية على أنساق ثقافية أخرى في العالم لا يتصل أساسا بموضوع عبادة القيم الكونية، إنما هو متصل بالمصالح الغربية التي تبشر بثقافة من طرز خاصة تخدم أهدافها، وبما أن معاني الأنساق الثقافية مختلفة، فمن الطبيعي أن يظهر عدم قبول للثقافة الغربية التي لها حيثياتها الخاصة بها، وعليه ينبغي على الغرب قبل أن يحقق العولمة الموعودة– كما يقول لاتوش– أن يسأل عن طبيعة الحضارة الغربية، بل وحتى تعصّبها في نظر الآخرين، فهنالك أشياء عديدة في الأخلاق والعادات الغربية تبدو شنيعة ووحشية في نظر المجتمعات غير الغربية، وإذا كانت هذه المجتمعات قد سمحت بها أخيرا، فإن ذلك عائد إلى أنه لم يكن لديها خيار آخر، ولم تستطع منع ممارسات شائعة في الغرب مثلما يستطيع الغرب منع الممارسات التي تبدو للغربيين غير محتملة. إن الشروط التي تتبلور العولمة تحت رعايتها تكشف عمق التناقض بين السياقات التاريخية، والقيمية الخاصة بالثقافة الغربية المتمركزة حول نفسها، والسياقات التاريخية والقيمية للثقافات التقليدية. والاختيار بين ذوبان محتمل، وانكفاء أكثر احتمالا بدأ يتشكل في أفق التفكير. وكل اختيار حاسم من هذا النوع تسبقه عملية اصطناع أو بعث تواريخ أو صور رمزية، لتسويغ الذوبان أو الانكفاء.

يصلح الماضي أن يكون ذخيرة لا تستنفد لكل ذلك، ففي حالات الحراك الكبرى، والخيارات الصعبة تفتح جعب التاريخ، ويطلق سراح التصورات الخبيئة في طياته. وبمواجهة عناد يأخذ طابعا تاريخيا مصيريا، ينبغي التحذير من صور الماضي عبر نقدها، فالنقد يسهم مرة أخرى في تأكيد الحقيقة التي تغيب في مثل هذه المنعطفات، وهي أن الذات كانت مكونا عاما ومشتركا، تبلور في ظروف تاريخية معينة، وإن التحديات المعاصرة لا ينبغي أن توهم أحدا بالتفرد المطلق في الزمان والمكان.

****

*) باحث وأكاديمي من العراق.

الدراسات المستقبلية: النشأة والتطور والأهمية

وليد عبد الحي*

لعل الإدراك للبعد الفلسفي في مفهوم الزمن يمثل نقطة الانطلاق الضرورية لاستيعاب موضوع الدراسات المستقبلية، فقد شكل موضوع الزمن نقطة تحاور بين الفلاسفة منذ بداية تطور ميدان الفلسفة، وانقسم هؤلاء إلى فريقين أحدهما اعتبر الزمن مفهوما منفصلا عن غيره مما يترتب عليه الاعتقاد بالثبات والدوام، وهو ما تجلى في فلسفات بارمنيدس وزينون وصولا إلى كانت، وافترضوا أن الزمن سابق على الظواهر، وبالتالي فهو ليس مفهوما أمبيريقيا، فهو موجود في العقل كحال المثال عند أفلاطون. وفريق أخر، لا يرى الزمن منفصلا عن الحركة والظاهرة، وتدل عبارة هرقليطس بأنك "لا تستطيع دخول النهر مرتين" على ذلك، وعبر أرسطو عن ذلك بأن الزمن يتحدد "بالحركة" فالنائم ليس له زمن، ووصفه جون لوك بأنه "التغير الكمي للأحداث". ولعل الفلسفة الإسلامية في تيارها العام أقرب للفريق الثاني، فالزمن عند الأشعري هو الفرق بين الحركات، وعند الخوارزمي "مدة تعدها الحركة" ولدى المعرّي "كمّ الحركة". واستقر المفهوم المعاصر للزمن عند المعنى الثاني لدى أينشتين، ومثاله التقليدي في ذلك هو أنك إذا حركت عقارب الساعة للأمام لا يعني أن عمرك قد زاد، إذ لا بد من ملء وعاء الزمن بالحركة. لكن فلاسفة آخرين أكدوا إلى جانب بعد الحركة على بعد الإحساس بالزمن وبالتالي بإيقاعه، وهي قضية في غاية الأهمية. ويمكن أخذ مثال الفيلسوف فيشنر كمؤشر توضيحي لهذه القضية، فقد عرض هذا الفيلسوف صورا مشوقة على مجموعة من الأشخاص، وعرض على نفس المجموعة صورا مملة، ولكنه حرص على أن تكون مدة العرض في الحالتين واحدة، فاعتقدت هذه المجموعة أن مدة العرض للصور المشوقة أقصر من مدة العرض للصور المملة، مما نبه فيشنر إلى بعد أعمق وهو إدراك إيقاع الزمن، أي وتيرة الحركة، وبالتالي فإن الزمن مقاسا بكم وقائعه ليس واحدا في كل مكان، مما يعني أن السنة (كوعاء للحركة) في دولة متخلفة ليست سنة في دولة متطورة؛ لأننا إذا اعتبرناها واحدة سنعود بمفهوم الزمن إلى الانفصال عن الحركة. ذلك يعني أن إدراك الحركة وقياس كمها وتبيان إيقاعها يمثل نقطة البدء في فهم حركية الظاهرة أيا كانت هذه الظاهرة سياسية، أو اجتماعية أو اقتصادية(1).

أما البعد الآخر في موضوع الدراسات المستقبلية، فهو البدائل المختلفة لمسارات الظاهرة في تطورها.

فالزمن منقسم إلى مراحل ثلاث: الماضي وهو: كل سابق على الحال القائم، والحاضر وهو: كل ما هو قائم حاليا وفي حالة الحركة، والمستقبل وهو الآتي بعد الحاضر، والفرق بين المراحل الثلاث هو أن الماضي قد أصبح حقيقة غير ممكن تغييرها، ولا جدوى من تدخل الإرادة الإنسانية فيه، أما الحاضر فهو عملية متحركة لم تكتمل بعد ولن يكون للتدخل في مساره إلا القدر النسبي من التأثير، بينما يُمّثل المستقبل المجال الوحيد المتاح أمام الإرادة الإنسانية للتدخل فيه، غير أنّ عملية التدخل تتطلّب من وعي كافة الاحتمالات التي قد تنطوي عليها الظاهرة موضوع الدراسة، وهو أمر لا بد له من منهج علمي دقيق ومتطور، وهو ما عمل الباحثون على توفيره من خلال ما يسمى بتقنيات الدراسات المستقبلية.

استنادا إلى ما سبق يمكن تعريف الدراسات المستقبلية على أنها "العلم الذي يرصد التغير في ظاهرة معينة ويسعى لتحديد الاحتمالات المختلفة لتطورها في المستقبل، وتوصيف ما يساعد على ترجيح احتمال على غيره"(2)، وعلى هذا الأساس تتباين الدراسة المستقبلية عن الدراسة الاستراتيجية، فالثانية تقوم على هدف يكون قد حدد سلفا ثم البحث عن أدوات تحقيق هذا الهدف، بينما الدراسة المستقبلية تسعى لاستعراض الاحتمالات المختلفة للظاهرة. كما تختلف الدراسة المستقبلية عن التنبؤ في أن الأخير يحسم في أن الظاهرة ستتخذ مسارا معينا، بينما لا تزعم الدراسة المستقبلية مثل ذلك أبدا.

مراحل تطور الدراسات المستقبلية:

تشكل الرغبة الإنسانية لمعرفة الغد ظاهرة تاريخية عرفها الإنسان في مراحل تطوره المختلفة، ولم تكن هذه الرغبة مقتصرة على الأفراد بل وعلى السلطة السياسية كذلك حيث انتشرت في أروقتها محاولات استطلاع المستقبل وما يحمله من احتمالات النصر والهزيمة أو ما يدبره الخصوم السياسيون في الخفاء. وتعج صفحات التاريخ وكتب السير والكشوفات الأثرية بالحكايات والأساطير عن استخدام القياصرة، أو الأباطرة أو الخلفاء للكهان والعرافين والمنجمين للكشف عما تخفيه الأيام القادمة، وتدلنا المراجع عن ذلك في الدولة الرومانية ولدى الفراعنة في مصر، ولعل معبد دلفي في اليونان كان أكثر المؤسسات التاريخية شهرة بهذ الميدان. ولا

زالت الصحف اليومية المعاصرة تخبرنا بين الحين والآخر عن شخصيات تحتفظ بعلاقات مع كهان وعرافين. على أن كل ذلك لا يدخل إلا في باب القلق الإنساني نحو الغد، ومحاولته إبداع وسائل تعمق من اطمئنانه حتى لو كانت هذه الوسائل غير علمية ولا يركن لها. لكن التأريخ العلمي لظاهرة الدراسة المستقبلية يبدأ من نقطة محاولة إيجاد منهج علمي قابل للتراكم المعرفي للتعامل مع "الآتي بعد الحال". واستنادا لذلك يمكن تقسيم مراحل التطور لهذا الميدان المعرفي لثلاث مراحل:

أولا: مرحلة اليوتوبيا:

دون الدخول في مناقشة مستفيضة لمفهوم اليوتوبيا، يحسن بنا الاشارة إلى أن أحد قسمات الفكر الإنساني الممنهج هو تخيل بنيات أو أنساق اجتماعية قادرة على حل مشكلات الواقع المعاش دون أن يكون هناك مؤشرات كافية على إمكانية تحقق مثل هذه البنيات المتخيلة. فأفلاطون تخيل جمهورية فاضلة تقوم على العدالة، واعتقد بإمكانيتها إذا كان قادتها من الفلاسفة، والتزم أهلها بتقسيمات أفلاطون من حكّام وجند وغيرهم، بينما تخيل القديس أوغسطين صراعا بين مدينة الله المبنية على أساس الفضيلة ومدينة الإنسان المبنية على الغرور والشر، وافترض أن النصر سيكون حليف المدينة الأولى، وعلى الناس أن يسعوا لتحقيقها، وتخيل فرانسيس بيكون "أطلنطا" الجديدة التي رأى فيها مجتمعا يقوم على أساس العظمة الإنسانية، واندفع توماس مور في تخيل مجتمع يقوم على أساس الملكية الجماعية، وتختفي الملكيات الفردية ويخضع الكل لإرادة الجماعة، وزعم ماركس أن التطور الإنساني سيقودنا إلى مجتمع تختفي فيه الطبقات التي تمثل من وجهة نظره سبب الصراعات الإنسانية.

ويقول العالم المستقبلي "فرد بولاك" إنّ أفكار هؤلاء الفلاسفة تعكس البنيات الاجتماعية التي انبثقت منها، وهي مرتبطة برغبات الأفراد الذين كانوا يعيشون في هذه المجتمعات(3)، لكن بعض الباحثين في الدراسات المستقبلية يقولون أن فكرة الحكومة العالمية التي روج لها الفكر اليوتوبي أو الفكر الذي وصف بهذا الوصف، لم تعد يوتوبية كما بدت عند طرحها، فكثير من مفكري العولمة المعاصرين يرون أن مثل هذه الحكومة قابلة للتحقق(4)، كما أن الخيال العلمي الذي نراه على شاشات السينما أو التلفزيونات يدل على

أن ثقة الإنسان بخياله وقدرته على تحقيق هذا الخيال يشكل دفعة للدراسات المستقبلية من حيث إدخال الخيال في الاحتمالات المختلفة عند دراسة ظاهرة معينة، وقد عبر العالم الروسي نيجفاكن عن ذلك باعتقاده بأن ما نتخيله أيا كان هو في نطاق الممكن (فالفرد الذي تخيل في غابر القرون قدرته على الانتقال من مكان لآخر بسرعة تحول خياله في العصر الحالي إلى واقع ملموس)(5).

وقد دفع النقاش في هذه المسألة الباحثين في الدراسات المستقبلية إلى التمييز بين ثلاثة ابعاد للمسارات المختلفة للظاهرة موضوع الدراسة (6):

أ- الممكن:possible: وهو ما يعني الاحتمال الذي يمكن أن تأخذه الظاهرة ويتوفر الواقع على مؤشرات كافية لتحققه.

ب- المحتمل: probable: وهو احد احتمالات تطور الظاهرة لكن مؤشرات هذا الاحتمالات ليست كافية في الواقع.

ج- المفضل: Preferable: وهو الاحتمال الذي نرغب في أن تتطور الظاهرة نحوه ولكن المقومات الموضوعية لتحققه محدودة بقدر كبير.

وقد أدخلت الدراسات اليوتوبية في نطاق الدراسات المستقبلية من باب النمط الثالث أي المفضل.

ثانيا: مرحلة التخطيط:

شكل إنشاء الحكومة السوفيتية في عام 1921م للجنة أوكلت لها مهمة وضع خطة حكومية لتعميم الكهرباء على معظم مناطق الاتحاد السوفييتي خلال خمس سنوات نقطة تحول في نطاق الدراسات المستقبلية. فرغم الاستهجان الذي قوبلت به هذه الفكرة من حيث صعوبة الاقتناع بإمكانية التحكم في مسار الأحداث لخمس سنوات، إلا أن النجاح في إنجاز الخطة أثار فكرة التخطيط بعيد المدى، وكيفية توقع التغيرات والبحث في ميكانيزمات التكيف مع هذه التغيرات، مما فتح المجال أمام دراسة التغير والتكيف وكيفية التفاعل بينهما (وهو موضوع شائك ومرهق في نطاق الدراسة المستقبلية)، وتركت هذه الجوانب أثرها على الباحثين الغربيين، وتبلور ذلك بداية بظهور مجلة الغد (Tomorrow) في بريطانيا عام 1938، ومما

لفت الانتباه في هذه المجلة تأكيدها على ضرورة إنشاء وزارة للمستقبل في بريطانيا(7)، وقد أدت النتائج المأساوية للحرب العالمية الثانية إلى طغيان الإحساس بمستقبل أسود للعالم مما خلق حالة نفسية لا تشجع على الدراسة المستقبلية، لكن عددا من الفلاسفة وفي طليعتهم الفيلسوف الفرنسي غاستون بيرغر (Gaston Berger) تحدى هذه النظرة وأنشا عام 1957 المركز الدولي للاستشراف (Centre International de Prospective) بهدف تشجيع الباحثين على النظر إلى الغد بطريقة أكثر تفاؤلا، وتركزت جهود سمركز بيرغر على جانبين:

1- التأكيد على عدم الفصل بين الظاهرة الاجتماعية من ناحية، والتطور التكنولوجي من ناحية ثانية، ومن هنا بدأ الربط بين بعدين هما الدراسات المستقبلية الخاصة بالتطورات التكنولوجية، ثم الدراسات المستقبلية الخاصة بأثر التطورات التكنولوجية المشار لها على الظواهر الاجتماعية مع إيلاء الأبعاد السياسية أهمية واضحة. وقد أدت هذه المسألة إلى تحول كبير في مناهج البحث في الدراسات المستقبلية، فأصبح الربط بين التقني والاجتماعي والتفاعل بينهما من بين أسس الدراسات المستقبلية، وأصبحت تقنيات الدراسات المستقبلية تركز على كيفية إيجاد طرائق بحثية تربط بين التطور التقني والتطور الاجتماعي المستقبلي، والذي تجلى بشكل كبير في بعض التقنيات المعروفة مثل تقنية دلفي (Delphi Technique)، أو مصفوفة التأثير المتبادل (Cross Impact Matrix)(9).

2- التركيز في التحليل المستقبلي على الآثار البعيدة وعلى الاتجاهات (Trends) وليس على الأحداث (Events)، وقد نجم عن ذلك تداول تصنيف مينوسوتا (نسبة للولاية الأمريكية) في المدى الزمني للدراسات المستقبلية الذي يقوم على خمسة أبعاد(10).

- المستقبل المباشر: ويمتد لعامين.
- المستقبل القريب: ويمتد من عامين إلى خمسة.
- المستقبل المتوسط: ويمتد ما بين خمسة إلى عشرين عاما.

– المستقبل البعيد: ومدته بين عشرين إلى خمسين عاما.

– المستقبل غير المنظور: أكثر من خمسين عاما.

على أن الدراسات المستقبلية عرفت نقلة نوعية في العام الذي أنشا فيه بيرغر مركزه من خلال الجهود التي شرع فيها العالم الفرنسي بيرتراند دو جوفنيل (Bertrand de Jouvenel) بالتعاون مع مؤسسة فورد الأمريكية، وتمكن من إنجاز مشروع المستقبلات الممكنة (Futuribles) الذي يؤكد فيه أن المستقبل ليس قدرا بل مجال لممارسة الحرية من خلال التدخل الواعي في بنية الواقع القائم باتجاه "المفضل"، وعلى هذا الأساس يتم النظر إلى المستقبل على أنه متعدد لا مفرد كما هو حال الماضي من خلال فكرة تعدد الاحتمالات. وشكلّ كتابه الشهير فن التنبؤ (The Art of Conjecture) نقلة كبيرة في مجال الدراسات المستقبلية، حيث شرح فيه كيفية عمل ما أسماه هيئات التنبؤ (Forum Provisionnel) التي تقوم بعمليات إنجاز الدراسات المستقبلية لدولة معينة.

وقد أكد جوفنيل على ثلاثة جوانب عند إنجاز الدراسة المستقبلية (11).

1- الاتجاهات السائدة لظاهرة معينة، وحدد كيفية رصد هذه الاتجاهات.

2- سرعة الاتجاهات: بمعنى قياس كمية التغير في ظاهرة معينة خلال زمن معين من ناحية والتسارع في هذا التغير، وهو الأمر الذي تطور في الدراسات المستقبلية باستخدام قوانين رياضية للتسارع ودمجها في التحليل.

3-العلاقة بين الظواهر: وتعني توفر إطار نظري يقوم على إدراك التفاعل المتبادل بين الظواهر مهما بدت غير مترابطة، ورفض المنهج التجزيئي (Reductionism) والتركيز على المنهج "الكلي" (Holism) (وهو المنهج الذي يعني أن الكل أكبر من مجموع أجزائه) (12)، وقد تنبهت المؤسسة العسكرية الأمريكية لجدوى الدراسات المستقبلية، وركزت على توظيفه لصالح الأمن القومي، وكانت القوات الجوية الأمريكية هي الأكثر اهتماما بهذا الموضوع، ولعبت مؤسسة راند (Rand) من خلال جهود عالم الرياضيات الأمريكي أولاف هلمر (Olaf Helmer) دورا بارزا لا سيما في التوسع في استخدام تقنية دلفي التي أشرت لها

سابقا(13)، وكان للعالم الأمريكي هيرمان كان (Herman Kahn) الدور الريادي في تطوير تقنية السيناريو التي تقوم على فكرة محددة هي: إذا فإن (If-Then) وهي من أكثر التقنيات رواجا، لكن القلة من الباحثين يتعامل معها بالعلمية التي افترضها كان. وإلى جانب فرنسا والولايات المتحدة، برزت جهود علماء أوروبيين مثل الهولندي فرد بولاك الذي أصدر كتابا معروفا لدى باحثي الدراسات المستقبلية هو (The Image of the Future) عام 1961م، ثم كتابه الهام (Prognostics) عام 1971م، مما ترك أثرا على الحكومة الهولندية تمثل في تأسيس وحدة الدراسات المستقبلية عام 1974، على غرار تلك التي سبق وأنشأتها الحكومة السويدية عام 1973 بمبادرة من رئيس الوزراء أولاف بالمه تحت اسم سكرتارية الدراسات المستقبلية التابعة لرئاسة الوزراء.

وشرعت بريطانيا عبر جامعة ساسكس (Sussex) بتأسيس وحدة للدراسات المستقبلية تركزت جهودها على تطوير التكامل المنهجي (Interdisciplinary) ونقد النماذج الدولية. أما الدول الاشتراكية (سابقا) فقد تركزت جهودها في مجال الدراسات المستقبلية على المتغيرات المادية لا سيما الاقتصادية والتكنولوجية منها، وأثرهما على مستقبل الظاهرة الاجتماعية، ولم تعر الدراسات المستقبلية الاشتراكية الأبعاد الفردية أو الجوانب المعنوية أهمية تذكر (معلوم أن فرويد ومدرسة التحليل النفسي بقي ممنوعا في الجامعات السوفييتية حتى الستينات من القرن الماضي). وقد ساهمت أكاديمية العلوم السوفييتية بفروعها المتعددة في مجال التطوير النظري للدراسات المستقبلية، لا سيما في مجال ما عرف بالندوات المستقبلية التي نشطت بشكل ملحوظ منذ عام 1967م من خلال ندوة كييف ولينينغراد، وبرز العالم السوفييتي إيغور لادا (Igor Bestuzhev Lada) في هذا المجال.

وتتميز المدرسة السوفييتية في الدراسات المستقبلية بالآتي(14).

1- التخصص: أي تركيز الندوات الدورية على موضوع بعينه، فندوة لينينغراد الدورية ركزت على أثر ظاهرة التحضر (Urbanization) على الاستقرار السياسي، بينما اقتصرت جهود ندوة كييف على تأثير التكنولوجيا على الاستقرار السياسي، وتخصصت ندوة فيلينيس على التنبؤات

الإقليمية حيث يتم التركيز على إقليم معين ثم تحدد الأولويات التي يجب الأخذ بها في الإقليم من خلال الربط بين الإمكانيات المتاحة وسلسلة البدائل المتوفرة لإنجاز خطة ما.

2- الربط بين نتائج الدراسات في مختلف القطاعات (وهو ما كان يعوز المدرسة الأمريكية في بداياتها)، ونتج عن ذلك ظهور تقنية المصفوفة التي أشرت لها سابقا وتقنية دولاب المستقبلات (Futures Wheel) التي تربط بين الظاهرة والنتائج غير المباشرة وغير المتوقعة لها. أما في الدول النامية، فقد كان للدول الفرنكوفونية السبق في هذا المجال بحكم التأثر بالجهود الفرنسية، كما أن بعض دول أمريكا اللاتينية لا سيما الأرجنتين والمكسيك عرفت محاولات في هذا المجال. وربما كان العالم العربي آخر الآخذين بهذا الموضوع، فلم تدخل مادة الدراسات المستقبلية كموضوع أكاديمي في الجامعات العربية إلا في منتصف الثمانينات من القرن الماضي، ولكنها بدأت في الانتشار فيما بعد، وإن كان يغلب عليها الدراسات الانطباعية والفقيرة في توظيف التقنيات العلمية المعتمدة في هذا المجال.

ثالثا:مرحلة النماذج العالمية:

يلاحظ على المرحلة السابقة في تطور الدراسات المستقبلية أنها تركزت على المستقبل وقد نظر له من زاوية دولة معينة أو إقليم معين، إلا أن تطورا معينا نقل الدراسات المستقبلية من مستوى الدولة الواحدة أو الإقليم الواحد إلى مستوى العالم ككل، فأصبح التركيز على مستقبل المجتمع الدولي أو النظام الدولي، أو موضوعات ذات شأن دولي كأسلحة الدمار الشامل، أو الإرهاب أو التدخل الإنساني أو البيئة.. وهي موضوعات لا تنحصر في إطار دولة أو إقليم.

وربما كان لنادي روما السبق في هذا المجال، فقد عقد اجتماع ضم رجال الأعمال الإيطالي أوريليو بيشي والمدير العلمي في منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية الكسندر كنغ عام 1967، وتبين للطرفين أن هناك مشكلات تهدد المجتمع الدولي مثل الزيادة السكانية واستنزاف الموارد الطبيعية والفقر...الخ، وإن المؤسسات الدولية عاجزة عن التصدي لهذه المشكلات. واستنادا إلى هذه الأفكار عقد أول اجتماع في روما عام

1968 وضم ثلاثين عالما من عشر دول، وأطلق على هذا الاجتماع اسم نادي روما. ركزت دراسات نادي روما على الربط بين ظاهرة الاعتماد المتبادل المتزايدة بين المجتمعات، وبين تطوير تقنيات الدراسات المستقبلية لمعرفة الاحتمالات المختلفة للظواهر العالمية، وقد كان للتقرير الأول لنادي روما صدى كبير لا سيما نتيجة النظرة التشاؤمية لمستقبل العالم التي طغت على التقرير وتنبأت بالكارثة الدولية(15). وتبع نادي روما جهود أكاديمية أخرى تركز على المستوى العالمي مثل نموذج ليونتيف وباريولوتشي...الخ.

وتقوم أسس الدراسة المستقبلية في النماذج العالمية على:

1- تحديد المتغيرات التي تؤدي إلى انهيار أو بقاء النظام الدولي في حالة توازن، ولعل أهم الأفكار التي برزت في هذا الجانب هي أفكار العالم المعروف بروغوجين (Progogine) عن فلسفة عدم الاستقرار (Philosophy of Instability) والتي كان لها أكبر الأثر على مفهوم النظام في الدراسات المستقبلية.
2- تحديد ميكانيزمات التكيف المتوفرة للنظام الدولي لمواجهة التغيرات المحتملة مثل: دراسة مساحات الأراضي الزراعية لمواجهة الزيادة السكانية، أو العلاقة المستقبلية بين سباق التسلح والفقر.
3- تحديد قدرة الوحدات الدولية القائمة على تعبئة مواردها لمواجهة التغيرات.
4- تحديد المسوغات القانونية التي تبرر التدخل من القوى الخارجية لضبط الخلل على المستوى الدولي.
5- اعتبار عملية التغير هي القاعدة.

واستنادا لهذه الاسس أخذ الجانب المنهجي في الدراسات المستقبلية في إطار النماذج العالمية الخطوات التالية:

1- التقسيم الجغرافي للعالم، حيث يقوم النموذج على تقسيم العالم إلى عدد معين يختلف من نموذج لآخر، ويتم التقسيم على أساس معيارين هما التجاور الجغرافي وتقاليد التفاعل التاريخية.
2- تحديد عدد من القطاعات (السياسية والتكنولوجية والاقتصادية...الخ) واعتبار هذه القطاعات نظما تطوي بداخلها نظما فرعية (تقسيم الاقتصادي إلى فروعه المعروفة).

3- دراسة التفاعل بين القطاعات والأقاليم على أساس التأثير المتبادل بينهما، وتتم الدراسة في هذا الجانب على أساس التأثير الوظيفي بين القطاعات في الأقاليم والأساس الجغرافي من خلال تأثير كل إقليم على الأقاليم الأخرى.

4- تحديد اتجاهات التفاعل لتحديد الاحتمالات المستقبلية عبر استخدام تقنيات الدراسات المستقبلية.

ومن غير الممكن تناول النماذج العالمية دون التوقف عند أحد أهم علماء هذا الميدان، والذي صنفته الجمعية العالمية للدراسات المستقبلية كأهم عالم في هذا المجال، وهو العالم الأمريكي بكمنستر فولر (Buckminister Fuller)، ويعد فولر من أبرز رواد المدرسة المعيارية في الدراسات المستقبلية، لا سيما تركيزه على احتمال تحقيق السلم الدولي، ولعل نموذجه الذي أطلق عليه اسم اللعبة العالمية (Great Logistic Game) يستحق منا تلخيصا له(16).

بنى فولر قبة تعادل مساحتها مساحة ملعب كرة السلة، ورسم عليها خريطة للعالم أبرز فيها كل التضاريس، وربطها بالحاسوب الذي يضم قاعدة معلومات ضخمة عن الموارد العالمية، والاتجاهات الإنسانية والاحتياجات والمشكلات الدولية... الخ، ووضع هدفا لكل باحث يتمثل في محاولة وضع أفضل معادلة لتحقيق أفضل النتائج في ضوء المعطيات المتوفرة، فعلى سبيل المثال لو كانت دالة النموذج هي تقليص الحروب فإن المعادلة يجب أن تحقق استخدام الموارد المتاحة فقط؛ لتحقيق هذه الدالة في أقصر فترة ممكنة (وبديهي أن ذلك يحتاج دراية واسعة في التحليل الرياضي).

الخلاصة:

يمكن القول إنّ تطور الدراسات المستقبلية سار باتجاهين:

1- اتجاه المؤسسات ومراكز الأبحاث والدوريات العلمية في هذا الجانب، نحو دراسات مستقبلية ذات توجه عالمي أكثر منها إقليمي أو لدول معينة، وذات طابع شمولي أكثر منها التخصص في قطاع معين دون غيره، ويتضح ذلك في أن في أوروبا حاليا 124 هيئة تعمل في مجال الدراسات المستقبلية. لكن الملفت للنظر في هذا الجانب أن 67% من الدراسات المستقبلية تقوم بها

الشركات متعددة الجنسية والمؤسسات العسكرية، كما أن 97% من هذا الإنفاق على الدراسات المستقبلية يتم في الدول المتطورة.

2- الاتجاه المنهجي في الدراسات المستقبلية: إذا افترضنا أن دراسة العالم الفرنسي كوندورسيه والتي عنوانها (Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind) عام 1793م أول محاولة للنظر في الدراسات المستقبلية على أسس منهجية علمية فإن تطور الدراسات المستقبلية في هذا الجانب مرت بالمراحل التالية:

1- تغليب منهج الإسقاط والحدس والمنظور التجزيئي في المرحلة الأولى.

2- تطوير المناهج الكمية والاستقرائية، مثل المصفوفات الرياضية والدواليب والسيناريوهات، ونظرية الاحتمالات والثلاثيات والمسافة واللعب والمحاكاة...الخ من التقنيات.

3- بدأت المرحلة الثالثة بالميل التدريجي نحو المنظور الكلي على أساس أن الكل أكبر من مجموع أجزائه، وترتب على ذلك سلسلة من النتائج:

أ- التحول من مفهوم القوة على أساس الكم إلى القوة على أساس النتيجة المترتبة عليها.

ب- التحول بمفهوم ميزان القوى على أساس الثقل المعادل الذي عبر عنه جنتز في القرن التاسع عشر إلى مفهوم الترابط.

ج- التحول التدريجي للنظر للعلاقات الدولية من علاقات دولية صفرية إلى علاقات دولية غير صفرية مع كل ما يترتب على هذا التحول من نتائج.

****

الهوامش

*) أستاذ العلوم السياسية، جامعة اليرموك، الأردن.

1) لمزيد من التفاصيل حول مفهوم الزمن، انظر: عالم الفكر، ع2، المجلد الثامن (يوليو -أغسطس) 1977، ص110-141.

2) Edward Cornish-The Study of the Future,World Future Society, Washington.1977,pp.83-92.

3) Fred L. Polak:The Image of the Futurer:Enlightening the Past, Orienting the Present,Forecasting the Future 1st vol.Oceana Publications,1961.

4) Keniche Ohmae:The Borderless World: POWER Strategy in the Interlinked Economy, Fontana, London.1990.

5) Alvin Toffler; Future Shock,Random House,N.Y,1970.P.181.

6) وليد عبد الحي: مدخل إلى الدراسات المستقبلية في العلوم السياسية، المركز العلمي للدراسات السياسية، عمان2002.ص62-64.

7) Edward Cornish; Op. Cit. pp 70-72.

8) وليد عبد الحي: تطور مناهج الدراسات المستقبلية في العلاقات الدولية، ورد في حمدي عبد الرحمن (محرر) المنهج في العلوم السياسية، جامعة آل البيت، 1998، ص129

9) [1]-حول تقنيات الدراسات المستقبلية، انظر بالتفصيل: وليد عبد الحي الدراسات المستقبلية في العلاقات الدولية، عيون، مراكش، الطبعة الثانية، 1992. ص23-145.

10) Timothy Mack:The Subtle Art of Scenario Building,Futures Research Quarterly,Vol.17.No.2,2001.pp12-19

11) Bertrand de Jovenel:The Art of Conjecture,Translated by Nikita Lary,Basic Books,N.Y.1967.passim.

12) حول تفاصيل هذا المنهج:انظر:وليد عبد الحي:تحول المسلمات في نظرية العلاقات الدولية، دار الشروق، الجزائر، 1994م، الفصل الأول.

13) M.Mannermaa:New Tools and Knowledge for Sustainble Futures,Futures,vol.28,no,6/7,1996.pp.34-36.

14) Social Sciences"USSR Academy of Sciences,Moscow,vol.xvi,no.1,1985,pp.225-229

15) Forrester,Jay W.World Dynamics,Cambridge,Allen Press,1971

16) Globel Medard:The World Game at 2000,The Futurist,volxxi,no.5,Sep-Oct.1987.S

التاريخ والوعي بالتاريخ

د. حسن حنفي*

أولا: التاريخ بين التاريخية والخطابية

ليس الهدف من دراسة التاريخ مجرد معرفة الحوادث الماضية، وتراكم المعلومات من الوثائق والحفائر والمخطوطات وأمهات المصادر الأولى. فذلك وقوع في النزعة التاريخية Historicism التي سادت الدراسات التاريخية في الغرب في القرن الماضي، خاصة في ألمانيا وفرنسا. وهو أيضا وقوع في الرد التاريخي Historical Reductionism الذي نبهت عليه الدراسات التاريخية المعاصرة وحذرت منه. ويعني رصد الوقائع التاريخية الواحدة تلو الأخرى، دون معنى أو دلالة أو قانون، وتغليب المكان على الزمان، والانقطاع على الاتصال. ويشبه ذلك أيضا "الحوليات" التي ترصد الحوادث عاما بعد عام دون رؤية لمسار التاريخ أو قصده أو غايته. وكذلك كتب "الطبقات" القديمة التي ترصد علماء كل طبقة وفقهائها وصوفيّيها ومتكلميها وفلاسفتها ومحدثيها ومفسريها دون رؤية لصراع الأجيال، أو مسار التاريخ أو تطور العلم أو بنائه. ليس التاريخ مجرد رصد وقائع كأننا في متحف للتاريخ، بل هو قصد وعي جماعي يصب في الوعي الفردي. التاريخ هو جذر الوعي وأساسه. ليس مجرد تصوير لفيلم مضى في مناظر متعاقبة بل المهم هو المسار والقانون، وروح التاريخ.

لقد كانت النزعة التاريخية الوضعية في الغرب رد فعل على النزعة المثالية التي مثلتها مفاهيم روح التاريخ، وروح العصر، وروح الشعب، التي تتحكم في مسار التاريخ على نحو حتمي بحيث تصبح الإيرادات الحرة للأفراد والشعوب مجرد أدوات لتحقيق المصير التاريخي العام. كان أوجست كونت رد فعل على هيجل ورؤيته للتاريخ، هذه النزعة التي تضحي بالدراسات التاريخية من أجل النسق الفكري، وتتنازل عن البحث العلمي من أجل البناء المذهبي. فيتوارى التحليل لصالح التركيب، والخاص لصالح العام، وتتحول دراسة التاريخ إلى فلسفة التاريخ، تعبر عن المذهب أكثر مما تعبر عن التاريخ.

ولا يعني ذلك في المقابل الوقوع في الخطابة السياسية، أو الحماس الوطني أو الوعظ التاريخي باسم "الدرس

المستفاد" أو "العبرة" كرد فعل على الرد التاريخي. الخطابة ليست علما، والحماسة ليست تحليلا، والوطنية ليست ابتساراً للماضي، أو انتقاء للحظات التاريخ خارج سياقها. إن الحماس للحاضر لا يعني مجرد إسقاطه علي الماضي والإشادة به. فالماضي ليس أنشودة يغنيها الحاضر، بل هو مسار تاريخي في وعي الجماعة. في الخطابة يتحول التاريخ إلي أدب، والشخصيات إلى أبطال، والحوادث إلى نماذج، والعلم إلى أخلاق. إنما التحدي هو إيجاد طريق ثالث بين هذين النقيضين يقوم على فلسفة في التاريخ تربط بين دراسة التاريخ والوعي بالتاريخ. فعلى أساس الوعي بالتاريخ تتم دراسة التاريخ. فدراسة الحركة الوطنية في عصر تتأزم فيه هذه الحركة يساعد على حل الأزمة. ودراسة الحركة العمالية في عصر تخبو فيه هذه الحركة يساعد على معرفة جذور الأزمة الممتدة عبر التاريخ. القصد من دراسة التاريخ ترسيخ الوعي بالتاريخ، وتحويل دراسة التاريخ إلى وعي بالتاريخ. الإنسان كائن تاريخي، ومعرفته بالعالم تصب في تاريخه. وإذا كان التاريخ هو الزمان فإن الإنسان وجود زماني، يصب زمان التاريخ فيه. وقد لاحظ فلاسفة التاريخ من قبل، هردر وكانط ولسنج وابن خلدون أن أعمار التاريخ هي مراحل العمر. التاريخ هو العمر الكبير، والإنسان هو التاريخ الصغير. الهدف من دراسة التاريخ هو تنمية الوعي التاريخي وتعميقه. دراسة التاريخ ليست غاية في ذاتها من أجل عمل أرشيف للتاريخ خارج الوعي القومي، بل وسيلة لتعميق الوعي القومي ومده بخبرات تاريخية سابقة، تساعده على رؤية الحاضر ومكوناته التاريخية. لذلك يمكن دراسة التاريخ عن طريق قراءة الحاضر في الماضي. فالحاضر ما هو إلا تراكم للماضي. وبالرغم من وقوع الحوادث في تعاقب الزمان Diachronism إلا أن هناك بنية للحوادث في المعية الزمانية Synchronism. الحاضر هو الذي ينير الماضي عن طريق اختيار الموضوعات واستنتاج النتائج. التجربة التاريخية الحية الحاضرة هي التي تنير التاريخ الوثائقي الحفائري النصي الميت. لا يعني ذلك مجرد إسقاط الحاضر على الماضي بمعنى التشويه وسوء الغزو الاستعماري الأوروبي للاستيلاء على الثروات المادية والبشرية، ثم إيجاد المبررات الحضارية لذلك، مثل تمدن الشعوب المختلفة. إنما يتم الربط بين الماضي والحاضر داخل الوعي القومي الواحد لتحقيق الاستمرارية في الشخصية التاريخية والكشف عنها، ورصد مراحل تطورها ومسارها في التاريخ. وقد سمي برجسون ذلك "الحركة التراجعية

للحقيقة" Le movement rétrograde du vrai، أو ترائي الحاضر في الماضي Le mirage du Présent au Passé. ويمكن أيضا قراءة الماضي في الحاضر. فالماضي ما هو إلا مكون للحاضر، عودا على بدء. وما دامت هناك بنية ثابتة في التاريخ فلا يهم أين تتم دراستها في الماضي أو الحاضر أو التنبؤ بها في المستقبل. ففي المجتمعات التاريخية مثل مجتمعات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية ما زال التاريخ حياً في وجدان الناس. وقد يكون الماضي أكثر حضورا في الحاضر من الحاضر نفسه. فالناس توجد بالتاريخ وتعيش في التاريخ إلى حد أن طغى الوعي التاريخي باعتباره وعيا بالماضي، على الوعي بالحاضر والوعي بالمستقبل. فنشأت فيها الحركات السلفية التي تدعو إلى العودة إلى الماضي باعتباره هو الطريق الوحيد للنهوض بالحاضر واللحاق بالمستقبل. فسقوط غرناطة يتراءى في احتلال القدس.

ولا تنفصل هاتان الحركتان، قراءة الحاضر في الماضي، وقراءة الماضي في الحاضر. فهما اتجاهان لحركة واحدة، الذهاب والإياب، سماها هوسرل المنهج التراجعي التقدمي Regressive- Progressive Methode. قراءة الحاضر في الماضي تجعل التجربة الحية أساسا لفهم النص التاريخي، وقراءة الماضي في الحاضر تكشف عن المكونات التاريخية في الحاضر. دراسة التاريخ تتم إذن في وعي المؤرخ الذي يتقابل فيه الماضي والحاضر. فلا يوجد تاريخ بلا مؤرخ، ولا يوجد مؤرخ بلا وعي تاريخي. لذلك كان الوعي بالتاريخ هو شرط دراسة التاريخ.

وعلى هذا النحو تتحقق وحدة شخصية المؤرخ بين دراسته للتاريخ ووعيه بالتاريخ، بين دوره كعالم ورسالته كمواطن. فلا يصبح علمه في جانب وحياته في جانب آخر، مهنته منفصلة عن رسالته. بل يغذي كل منهما الآخر، علمه يصب في حياته، وحياته تنير علمه. عندئذ تصبح دراسة التاريخ علم تحليل الوعي التاريخي.

ثانيا: لماذا غاب الوعي التاريخي في وجداننا المعاصر؟

تثير الحالة الراهنة للوعي بالتاريخ ثلاثة تساؤلات: الأول: هل غاب الوعي التاريخي في وعينا المعاصر بالرغم من أننا شعوب تاريخية؟ والثاني: لماذا غاب الوعي التاريخي في تراثنا القديم، وهل هذا الغياب القديم

هو المسؤول عن الغياب الحاضر؟ والثالث: لماذا لم تنشأ لدينا فلسفات في التاريخ تقوم على مفهوم التقدم والمراحل، تعطي الأولوية للمستقبل على الماضي؟

ومحاولة الإجابة على السؤال الثاني: لماذا غاب الوعي التاريخي في تراثنا القديم قد تكون الإجابة على السؤال الأول: هل غاب الوعي التاريخي في وعينا المعاصر؛ نظرا لأن الحاضر ما هو إلا تراكم للماضي. فهل غاب الوعي التاريخي في تراثنا القديم ولماذا؟ ولما كان التراث القديم مجموعة من العلوم العقلية العلوم النقلية الخالصة والعلوم العقلية الخالصة كان السؤال: هل غاب الوعي التاريخي عن هذه العلوم ولماذا؟

لقد نشأت العلوم العقلية النقلية الأربعة عندنا، علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلوم الحكمة وعلوم التصوف تكاد تكون خالية من الوعي بالتاريخ باعتباره تقدماً وحركة إلى الأمام، وارتقاء وتكاملا يكون الحاضر فيه أكمل من الماضي، والمستقبل أزهر من الحاضر. ولما كانت هذه العلوم هي المكون الرئيسي لموروثنا الثقافي فقد غاب الوعي التاريخي عن وجداننا المعاصر بالرغم من أننا شعوب تاريخية، وبالرغم مما مررنا به من أزمات العصر ومازلنا نمر، تهدد الوجود والكيان.

ففي علم أصول الدين سادت العقائد الأشعرية بعد أن تبنتها الدولة، وأصبحت عقيدة الفرقة الناجية في مقابل عقائد المعارضة. تعطي العقائد الأشعرية الأولوية للإرادة الإلهية على الإرادة الإنسانية، في حياة الإنسان ونظام العالم ومسار التاريخ في صنع الأحداث، فالإرادة الإلهية تسيطر على حياة الإنسان من الحياة إلى الممات. لا يفعل الإنسان شيئا إلا إذا شاء الله. الأرزاق والأسعار، والفقر والغنى بإرادة الله. ولا يكسب فعلا إلا إذا أعطاه الله القدرة على ذلك. كما تسيطر الإرادة الإلهية على جميع ظواهر الطبيعة التي تخرج عن سيطرة الإنسان. فالسهم لا يصل إلى الرمية إلا بإرادة الله. وقد يتوقف الحجر الساقط من أعلى إلى أسفل في الهواء إذا شاء الله. والإرادة الإلهية هي التي تحرك التاريخ وتقيم الدول وتقوضها. الله هو الذي يبعث المجتمعات ويقضي عليها. نجى نوح وأهلك قومه. كما نجّى موسى ومن معه وأهلك فرعون. ونجى يونس في بطن الحوت وأهلك عاداً وثمود. ونجّى الكعبة وأهلك أصحاب الفيل. فلم يعد للإنسان فعل مستقل في مجتمعه أو في الطبيعة أو في التاريخ. الإنسان مجرد ظاهرة تخضع للفعل وليس عاملا فعالا. والوعي التاريخي لا

ينشأ إلا إذا كان الإنسان خالق فعله، مؤولا عما يحدث في مجتمعه، وفعالا في التاريخ. وهو التصور الذي ساد في عقائد المعتزلة في الجمع بين التوحيد والعدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعند بعض الفرق في ضرورة التوحيد بين الإيمان والعمل والثورة على الإمام، وعند آخرين في حتمية ظهور الإمام الذي يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا. وكان التاريخ في علم أصول الدين خارج عن العالم، أما تاريخ الوحي في النبوة، التاريخ الماضي أو تاريخ الإنسانية بعد البعث، تاريخ المستقبل. أما الحاضر فلا تاريخ له. ينهار التاريخ جيلا بعد جيل، وقرنا بعد قرن اعتمادا على بعض الأحاديث مثل «خير القرون قرني ثم الذي يلونه»، أو «الخلافة من بعدي ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضود» أو سوء تأويل لبعض الآيات مثل: ﴿**فخلف من بعدهم خلف، أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات**﴾، أو بعض الأقوال المأثورة مثل "نعم السلف وبئس الخلف"، أو "ما ترك الأولون للآخرين شيئا".

أصبح التطور يعني الانتقال من الإيمان إلى الكفر، ومن الكمال إلى النقص، ومن العلم إلى الجهل، ومن الفضيلة إلى الرذيلة، من العصر الذهبي إلى عصر الانهيار. ومن ثم كان التقدم بالضرورة عوداً إلى الماضي ولحاقاً بما فات. أصبح القديم، وليس الجديد، من أوصاف الذات. ولم يبق في موروثنا الثقافي ما حاولته الكرامية من قبل من جعلها الله محلاً للحوادث، ربطا بين الله والتاريخ كما هو الحال في فلسفة التاريخ في الغرب الحديث، هردر وفيكو وكانط ولسنج وهيجل. تلك دلالة قدم القرآن وحدوثه. فالقرآن قديم، كلام الله الأزلي يتجاوز الزمان والمكان. واستبعد القول بحدوث القرآن مع أنه نزل من العلم الإلهي في زمان ومكان على فترات متتالية، مقروءا باللسان، محفوظا في الصدور، مفهوما بالعقول، مطبقا في المجتمعات.

وفي علم أصول الفقه، علاقة الأدلة الشرعية الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس علاقة تنازلية، من النص إلى الواقع. الكتاب نص أول، والسنة نص ثان في عصر أول. والإجماع نص ثالث في عصر ثان. والاجتهاد قياس على نص في كل عصر. النص هو الأساس في الأدلة الشرعية الأربعة وليس الواقع والتاريخ. والتاريخ أيضا انهيار تدريجي في المعيار من النص الأول حتى النص الأخير. فلا اجتهاد فيما فيه نص. وشرع من قبلنا ليس مصدرا للتشريع ومن ثم يبدأ التاريخ بالنص الأول كقطع فيه دون اتصال. ومنطق التفسير هو

منطق اللغة: الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المجمل والمبين، المطلق والمقيد. والحقيقة أفضل من المجاز، والظاهر أيقن من المؤول، والمحكم أصوب من المتشابه، والمبين أدق من المجمل، والمقيد أكثر أمنا من المطلق. والمؤمن يتمسك بالمحكم في حين أن الذي في قلبه زيغ ومرض يقع في المتشابه.

فوقع التشريع في حرفية النص، وقلت حرية التأويل التي تعطي إمكانية للفعل في التاريخ والحركة المستقلة فيه. الأحكام أحادية في المعنى وقيد على التاريخ. والتشابه تعدد في المعنى وفعل حر في التاريخ. ثم تغلبت الأحكام على المقاصد، الحلال والحرام على درء الأضرار وجلب المنافع. ثم تغلبت أحكام التكليف، الأوامر والنواهي على أحكام الوضع، السبب والشرط والمانع حتى أصبح التشريع صوريا بصرف النظر عن أحوال الناس وضرورات الحياة وموانع تطبيق الحدود، فضمر الفعل، وزاد الالتزام، وعم القيد، وقلت الحركة، وامتنع التجديد، وندر الإبداع. والوعي التاريخي لا ينمو إلا بتغليب المتحول على الثابت، والتجديد على التقليد، والإبداع على النقل، والحرية على العبودية.

وانقسمت علوم الحكمة إلى منطق وإلهيات. المنطق علم معياري يعصم الذهن من الخطأ، منطق صوري خالص دون منطق للمجتمع أو منطق للتاريخ. والطبيعيات إلهيات مقلوبة، سلب للعالم حتى يكون الإيجاب لله وحده. الطبيعة ناقصة، فانية فاسدة. أتت من عدم، وتنتهي إلى عدم. والإلهيات علوية مفارقة، تنأى عن العالم وتتجاوزه. فأين الإنسانيات والاجتماعيات والتاريخيات؟ لقد حاول إخوان الصفا إضافة جزء رابع هو الناموسيات والشرعيات وكلها ظلت بلا تاريخ. كما تصور الفارابي وإخوان الصفا مدينة مثالية لا وجود لها في الواقع. والتاريخ هو تاريخ المجتمعات الفعلية الموجودة في الزمان والمكان. لا ينشأ التاريخ إلا في عالم ثابت له قوانين تطوره ومنطقه. ولا يتحقق التاريخ إلا بفعل الفرد والجماعة. والإنسان والتاريخ عصبا الوعي التاريخي، وكما ينقصان في علم أصول الدين ينقصان أيضا في علوم الحكمة.

وفي علوم التصوف كان الطريق الصوفي صاعدا إلى أعلى، متدرجا في المقامات والأحوال، خارجا عن العالم وليس داخلا فيه. العالم مأساوي يتقاتل عليه طالبو السلطة، ويسقط فيه الشهداء من الأئمة وآل البيت. وهو طريق نازل، وكشف تدريجي للوحي في تاريخ النبوة، كما عرض ابن عربي في "فصوص الحكم".

الطريق الصوفي حركة رأسية مزدوجة، من أدنى إلى أعلى بالرياضة والمجاهدة عبر الأحوال والمقامات، ومن أعلى إلى أدنى في الحلول والاتحاد. والتاريخ لا يظهر إلا في حركة أفقية مزدوجة، من الخلف إلى الأمام في التقدم، ومن الأمام إلى الخلف في التخلف. كما عاش الصوفية كالفلاسفة في مدينة مثالية خارج العالم، مدينة الأقطاب والأبدال مثل ابن عربي، وقليل منهم من عاد إلى العالم، ودخل في معاركه مثل الحلاج.

وفي العلوم النقلية الخمسة: القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه غاب التاريخ أيضا باعتباره وعيا بالتاريخ، بالرغم من وجود عناصر فيها كان يمكن أن تكون جذورا للوعي التاريخي. فاقتصرت علوم القرآن على الكلام والنصوص خارج التاريخ، في حين تدل "أسباب النزول" على أولوية الواقع على الفكر. يدل نزول القرآن منجما مفرقا على أنه استجابة لأسئلة في الزمان والمكان طبقا للحاجة وتلبية لمطلب. كما يدل "الناسخ والمنسوخ" على وجود الزمان والتطور والتغير وتكيف الشريعة طبقا للقدرة والأهلية. كما يبدو التاريخ في التمييز بين المكي والمدني، بين العقيدة والشريعة، بين التصور والنظام. وتحيل الشريعة والنظام إلى الصراع الاجتماعي والسياسي والتاريخي.

وفي علوم الحديث يظهر التاريخ في الرواية، خاصة في السند وأنواعه من تواتر وآحاد. التاريخ هنا هو تاريخ الرواية، تاريخ القول وليس تاريخ الحدث. التاريخ هو "الأخبار"، العلم بأقوال السابقين ونقلها نقلا صحيحا. الخبر هو مادة التاريخ، والفعل لا يتجاوز فعل الرسول أو فعل يقره الرسول. فالسنة قول وعمل وإقرار. التاريخ نقل من الماضي إلى الحاضر وليس توجها نحو المستقبل. ويكون النقل صحيحا إذا كان مطابقا دون زيادة أو نقصان. وكل فعل مستقبلي في التاريخ هو تأسس بالنموذج الأول، القدوة الحسنة.

وفي علوم التفسير كان المؤرخون هم المفسرون مثل الطبري وابن كثير. وكما تمت كتابة التاريخ بطريقة الحوليات كذلك تم التفسير بنفس الطريقة، سورة وراء سورة، وآية تلو آية. وكما تقطعت الحوادث وأصبحت بلا رابط بينها وبلا مسار كذلك تقطعت السور والآيات، وتجزأ الموضوع الواحد بلا موقف أو بنية أو رؤية. كان التفسير يعني جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات التاريخية حول السور والآيات، معلومات في ذاتها دون توظيف في تحريك الواقع أو إحداث تقدم اجتماعي، باستثناء التفسيرات الإصلاحية الحديثة مثل "ترجمان

القرآن" للمودودي، "تفسير المنار" لرشيد رضا، "في ظلال القرآن" لسيد قطب.

وفي علوم السيرة يغيب التاريخ كلية. فالرسول زعامة تأتي من خارج التاريخ، تشق التاريخ، وتحدث تصدعا فيه ثم تتركه. صحيح هناك القدوة والسنّة لمن أتى بعده، ولكنه تاريخ اقتداء وتأسس. المعيار في الماضي كما هو الحال في القياس. السيرة تاريخ شخصي للعظماء وليست تاريخا للشعوب. البطل يصنع التاريخ، والتاريخ ليس له كيان مستقل بذاته عن فعل الأبطال. وتتداخل السيرة مع الخيال الشعبي والملاحم والسير للأبطال والفاتحين حتى ينعدم الفرق بين التاريخ والأسطورة.

وفي علوم الفقه تطغى العبادات على المعاملات، فيغيب التاريخ نظرا لأولوية الأفراد على الجماعات، وأولوية الأفعال على العلاقات. هي كلها أفعال نمطية، مطابقة، تخلو من الصراع والجدل. ويأتي الجهاد كأحد الأبواب المتأخرة في العلم وهو عصب التاريخ وطريق فتوح البلدان.

أما العلوم العقلية الخالصة فإنها بطبيعتها خالية من التاريخ. فالعلوم الرياضية، الحساب والجبر والهندسة والفلك والموسيقي. علوم صورية خالصة تهدف إلى معرفة القوانين، عمليات عقلية خالصة بلا مادة. والعلوم الطبيعية علوم تدرس ظواهر الطبيعة الحاضرة دون تاريخ. فالطبيعة والكيمياء، والطب والصيدلة، والنبات والحيوان، تدرس الظواهر في حالتها الراهنة دون تاريخها. فالتاريخ جزء من البنية وليس موضوعا مستقلا بذاته. تاريخ الطبيعة هي الطبيعة، وتاريخ النبات هو النبات.

أما العلوم الإنسانية، اللغة والأدب، والجغرافيا والتاريخ فإنها علوم مرتبطة بالإنسان لغة وأدبا وأرضا وعمرانا. تاريخ كل علم جزء من العلم وليس منفصلا عنه. تاريخ اللغة جزء من اللغة، وتاريخ الأدب جزء من الأدب، وتاريخ طبقات الأرض جزء من الأرض.

وأخيرا ظهر ابن خلدون في التاريخ ليؤسس الوعي التاريخي متجاوزا رصد الحوادث إلى رؤية للتاريخ العام، وفلسفة للتاريخ الخاص، ومحددا مسارا تاريخيا للحضارة العربية، يجمع بين التاريخ والجغرافيا والاقتصاد والسياسة والثقافة في علم جديد هو علم العمران. ينقد آراء المؤرخين السابقين في الاعتماد على الروايات غير الصحيحة ويستبدل بها استقراء حوادث التاريخ من أجل اكتشاف القانون الذي يحكم مسارها. نظر

إلى مجمل الحضارة العربية على مدى سبعة قرون ووضع قانونا لتطورها، من النهضة إلى الانهيار، من قوة العصبية إلى تفككها، من البدو إلى الحضر، بالإضافة إلى أحكامه على العرب ونهضتهم بالنبوة أو الولاية ومدى قدرتهم على التمدن والتحضر[1]. جيلان للنهضة وجيلان للانهيار، فعمر الدورة أربعة أجيال دون خط تراكمي يكتسب الوعي التاريخي فيه درسا من الدورة السابقة. إنما هو عودا على بدء، قيام وقعود ثم العودة إلى الصفر من جديد. فإذا كان ابن خلدون قد وضع سؤال "أسباب الانهيار" للقرون السبعة الأولى، فهل يمكن لابن خلدون جديد أن يكمل السؤال عن أسباب التخلف في القرون السبعة الماضية، ثم سؤال "شروط النهضة" للقرون السبعة التالية؟

ثالثا: الوعي المعاصر بالتاريخ بين الأنا والأخر

ومضت سبعة قرون أخرى ولم يظهر ابن خلدون جديد يضع هذه القرون السبعة الجديدة في الاعتبار، ويرصد مسارا أطول للتاريخ، ويحقب من جديد تطور الحضارة الإسلامية على مدى أربعة عشر قرنا. والموضوع مثار منذ فجر النهضة العربية الحديثة عندما حاول الأفغاني وضع قانون أخلاقي لتطور المجتمعات يقوم على الشرف والإخلاص والأمانة. كما وضع محمد عبده التاريخ كموضوع جديد في علم العقائد كما هو الحال في "رسالة التوحيد"، واصفا التاريخ كحركة تقدم، فالإسلام انتشر بسرعة لا مثيل لها في التاريخ، مغيرا مسار التاريخ في علم العقائد القديم الذي ينهار جيلا عن جيل، وقرنا بعد قرن، "خير القرون قرني..." منذ جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل[2]. كما حاول أديب إسحاق وضع فلسفة للتاريخ، أسوة بفلسفات التاريخ في الغرب التي أدت إلى تفجير الثورة الفرنسية. وكان الطهطاوي قد حاول من قبل كتابة تاريخ العرب قبل الإسلام، وسيرة محمد ساكن الحجاز مؤسسا الوعي السياسي الحديث على الوعي بالتاريخ. ولكن ظلت محاولته محدودة تجمع بين التراث القديم والتراث الغربي دون منطق محكم. ثم انتهت محاولته على يد اللاحقين عليه مثل أحمد لطفي السيد وطه حسين إلى جعل وعينا بالتاريخ جزءا من الوعي بالتاريخ الغربي. فزاد قدر التغريب وقل قدر الارتباط بالتراث القديم. وسار شبلي شميل، وفرح أنطون، ونقولا حداد، ويعقوب صروف، وإسماعيل مظهر، وسلامة موسى في نفس التيار. فالوعي بتاريخنا هو وعي بالتاريخ الغربي

باعتباره العلم والفلسفة والثقافة والأدب والفن كما قال سلامة موسى في "هؤلاء علموني"، وكلهم من الغربيين[3]. وقد حاول سيد قطب أخيرا بعث التاريخ فكرة ومنهاجا رابطا بين دراسة التاريخ والوعي بالتاريخ كنموذج لتحديث الدراسات التاريخية، بداية بمفهوم التاريخ ومنهجه من أجل إذكاء الوعي بالتاريخ، ولكنها ظلت محدودة الأثر، حدسية الرؤية، وجدانية المستوى، قصيرة المدى في حاجة إلى تطوير ومزيد من الإحكام العلمي عن طريق تحليل الوعي التاريخي ومناهج دراسة التاريخ[4].

وأثناء القرون السبعة التي تلت ابن خلدون عندنا ظهرت فلسفات التاريخ في الغرب منذ بداية عصر النهضة في القرن السادس عشر حتى بلغت الذروة في القرن التاسع عشر. واكتشف الوعي الأوروبي الزمان الإنساني أو الوجود الإنساني. فاكتشف الزمان التاريخي الذي أصبح فيما بعد الوعي التاريخي. وأصبح يزهو علينا بأنه هو وحده صاحب حضارة الإنسان والتاريخ. لقد استطاع الوعي الأوروبي اكتشاف الوعي التاريخي بعد أن استطاع هردر إعادة تفسير العناية الإلهية على أنها قانون التاريخ، وأن الإرادة الإنسانية تحقق الإرادة الإلهية، وفهم الأعلى على أنه هو الأمام، وفهم الأدنى على أنه هو الخلف، والتحول من المحور الرأسي في تصور العالم إلى المحور الأفقي.

حاول فلاسفة التاريخ تحقيق التاريخ في مراحل متمايزة، في مرحلتين النهضة والسقوط مثل فولتير وروسو، أو في ثلاثة مراحل مثل فيكو، وتورجو، وكومت، من عصر الآلهة إلى عصر الأبطال إلى عصر البشر، أو من عصر الدين إلى عصر الميتافيزيقا إلى عصر العلم، أو في أربعة مراحل مثل هردر وكانط، من الحس والغريزة إلى العاطفة والعقل، أو خمسة مثل فشته من العقل والغريزة إلى العقل التسلطي إلى العقل الواعي وهو العلم إلى العقل المهيمن وهو الفن، مرحلتان للتقدم الأعمى، ومرحلتان للتقدم الحر، ومرحلة متوسطة، أو في عشرة مثل كوندرسيه، إيقاع ثلاثي مفصل وتبقى العاشرة للمستقبل. كان مقياس التقدم مثل التنوير: العقل والحرية والطبيعة والعلم والتقدم والإنسان.

وإذا ما بلغ الوعي مرحلته الأخيرة توقف التاريخ واكتمل الوعي: الحرب والمهارات اليدوية والتصنيع عند بودان، والحرية والديموقراطية عند فولتير، والعقد الاجتماعي عند روسو، والمرحلة الإنسانية عند فيكو، والمرحلة

التجريبية عند ترجو، والمرحلة الوضعية عند كومت، والجمع بين النهائي واللانهائي عند كوزان، والفن عن فشته ونيتشه، والعقل عند هردر وكانط. ولما انتهت المرحلة التاريخية الأخيرة توقف الوعي الأوروبي وبدأ في الانهيار كما لاحظ اشبنجلر وتوينبي، وبدأ الحديث عن أفول الغرب وفقدان الإحساس بالحياة (هوسرل) وتحويل الآلة إلى إله جديد (برجسون)، وقلب القيم (شيلر)، والعدمية المطلقة (نيتشه)، انتهى الإبداع، وأكمل الأوروبي دورته، وتم إعلان نهاية التاريخ[5].

والسؤال بالنسبة لنا هو: أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ ودون الوعي بهذه المرحلة قد نقوم بدور أجيال مضت فتنشأ السلفية عند العامة وتشتد كما هو الحال الآن. وقد نقوم بدور أجيال قادمة فتنشأ العلمانية عند الخاصة وتشتد كما هو الحال الآن. وينشب الخصام بين الطرفين، حرب بلا هوادة بين الأخوة الأعداء، وتنفصم عروة الشخصية الوطنية. والغالبية العظمى لا تدري أي فريق تختار، روحها أم بدنها، ماضيها أم مستقبلها؟ وتريد الإبقاء على الشرعيتين معا في حاضرها. قد تكون المرحلة الحالية، بعد أن مررنا بمرحلة الإحياء، الانتقال من الإصلاح الديني إلى النهضة الشاملة، الانتقال من الكتاب إلى الطبيعة، من القديم إلى الجديد، من الله إلى الإنسان، من النفس إلى البدن، ومن النقل إلى العقل، ومن السلطة إلى البرهان.

دون وعي بهذه المرحلة تتأرجح الدراسات التاريخية بين النزعة التاريخية عند الخاصة والنعرة الخطابية عند العامة. يتم تحديث الدراسات التاريخية إذن عن طريق اكتشاف الوعي التاريخي ومراحله حتى تصب الدراسات التاريخية فيه، تبلوره، وتوضحه، وتعيد إليه ميزان التعادل. لو كان متجهاً نحو الماضي كانت مهمة الدراسات التاريخية فك إزار الماضي. ولو كان غائبا عن المستقبل كانت مهمة الدراسات التاريخية رصد مسار التاريخ من أجل التعرف على طبيعة المرحلة القادمة. وإن كان غائبا عن الحاضر كانت مهمة الدراسات التاريخية تحيل الوعي الحاضر، ووصف التاريخ باعتباره تراكما في الوعي الحاضر. إن المهمة الرئيسة لدراسة التاريخ هي الوعي بالتاريخ[6].

الهوامش

(1) وذلك مثل "في أن العرب لا يتغلبون إلا علي البسائط"، "في أن العرب إذا تغلبوا علي أوطان أسرع إليها الخراب"، "في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين علي الجملة"، "في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك"، المقدمة ص149-152، المكتبة التجارية، القاهرة.

(2) محمد عبده: رسالة التوحيد، ص90-192، مطبعة نهضة مصر، القاهرة 1956.

(3) هم عشرون: فولتير، جيته، دارون، فيسمان، ابسن، نيتشه، رينان، دستوفسكي، ثورو، تولستوي، فرويد، سميث، اليس، جوركي، شو، ولز، شفيتزر، جون ديون، سارتر. والواحد والعشرون هو الشرقي غاندي. سلامة موسي: هؤلاء علموني، سلامة موسي للنشر والتوزيع، القاهرة 1965.

(4) سيد قطب: التاريخ، فكرة ومنهاج، دار الشروق، القاهرة.

(5) انظر: لسنج: تربية الجنس البشري، ص72-205، دار الثقافة، القاهرة 1977، وأيضا، مقدمة في علم الاستغراب ص665-679، الدار الفنية، القاهرة 1991.

(6) انظر دراساتنا السابقة: "من الوعي الفردي إلي الوعي الاجتماعي"، "لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟"، "لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟"، دراسات إسلامية ص345-456، الأنجلو المصرية، القاهرة 1981.

علم الإسلاميات: كيف نطبق مناهج العلوم الإنسانية ومصطلحاتها في قراءة التراث الإسلامي؟

محمد أركون*

ترجمة: هشام صالح

"إن مسألة الأرشيف ليست.. مسألة ماض.. ولا مسألة مفهوم.. وإنما هي مسألة مستقبل، بل إنها مسألة المستقبل بالذات، مسألة جواب ما، مسألة وعد ومسؤولية من أجل الغد. فالانتظار الطيفي للخلاص أو للمخلِّص يبلور مفهوم الأرشيف ويربطه، كما الدين، كما التاريخ، كما العلم نفسه، بتجربة فريدة جداً للوعد". (**جاك ديريدا، الحنين إلى الأرشيف، منشورات غاليليو، باريس، 1995**).

"وما كان قد بقي غير مفهوم، سوف يعود من جديد كروح معذبة. ولن يستريح قبل أن يجد له حلاً، وخلاصاً". (**فرويد، خمسة دروس في التحليل النفسي. المنشورات الجامعية الفرنسية، 1954**).

"ولكن أكثر الناس لا يعقلون". صدق الله العظيم. القرآن الكريم، في غير سورة من القرآن الكريم..

تحت هذا العنوان العريض "كيف نفهم الإسلام اليوم؟"، أو كيف نفكر فيه عميقاً؟ أريد الآن أن أجمع عدداً كبيراً من النصوص غير المنشورة، أو المنشورة، ولكن المبعثرة في مختلف المجلات والكتب الجماعية، أو حتى في كتبي السابقة التي نفدت منذ زمن طويل. وسوف يشكل هذا الجمع العام والشامل خمسة مجلدات بالكامل. إنّ عناوين هذه المجلدات وكذلك عناوينها الثانوية، تدل في كل مرة على تماسكٍ موضوعاتيٍّ ما، في الوقت الذي يندرج فيه داخل المنظور المعرفي نفسه والاستراتيجية نفسها التدخل الفكري والعلمي، هذه الاستراتيجية التي كنت قد حددتها منذ حوالي الثلاثين عاماً تحت عنوان عريض هو: "**علم الإسلاميات التطبيقية**".

أعرف أن مصطلح علم الإسلاميات لم يعد مستخدماً منذ أن كانت العلوم السياسية قد حلّت محل الدراسات السابقة للإسلام. وأقصد بهذه الأخيرة الدراسة المرتكزة أساساً على تحليل النصوص الكلاسيكية

الكبرى للفكر الإسلامي، والتي تدعى بالتالي: علم الإسلاميات الكلاسيكية. وقد استطاعت العلوم السياسية أن تزيح علم الإسلاميات الكلاسيكية عن عرشه وأن تحل محله بسهولة. لماذا؟ لأن العلم الكلاسيكي المطبَّق على دراسة الإسلام حصر نفسه لفترة طويلة جداً في اتباع المنهجية الموروثة عن الماضي. أقصد بذلك أن الدراسات الإسلاميات الكلاسيكية اكتفت بالنشر النقدي والقراءة الفيلولوجية للنصوص الممثّلة للإسلام السني أولاً، ثم بدءاً من عام 1950 للإسلام الشيعي الإمامي والإسماعيلي. وأما دراسة الإسلام الشعبي فقد هُجرت أو تركت لعلماء الإتنوغرافيا واللهجات الذين لم يستطيعوا –أو لم يعرفوا– أن يتطوروا باتجاه تشكيل علم أنتربولوجي بصفته نقداً للثقافات، على الرغم من التقدم الذي حققته الأنثربولوجيا منذ ثلاثين عاماً (أفتح قوساً هنا وأقول بأن الكتاب الطليعي الذي نشره العالم الأنثربولوجي كليفورد غيرتز بالإنجليزية لم يترجم إلى الفرنسية إلا عام 1992). هكذا نجد أنه ينبغي على علم الإسلاميات التطبيقية أن يقوم بشكل متوازن بعدة مهام جديدة. لن ألخص هنا ما كنت قد كتبته عن هذا الموضوع عام 1972، ولكن الذي لم ينشر إلا عام 1976 في كتاب الجيب "صعوبة النظر". وإنما أفضل إعادة نشر المقاطع الأكثر أهمية ودلالة مع تعديلها وتحيينها وربطها بما كنت قد كتبته بعدئذ طيلة ثلاثين عاماً. وسوف أفعل ذلك لكي أتيح للقارئ أن يقيِّم بشكل أفضل مدى المتانة العلمية والفكرية لعلم لا يزال يبحث عن مكانته والاعتراف به. فعلم الإسلاميات التطبيقية لا يزال يبحث عن المشروعية: أي عن اعتراف الباحثين الآخرين والعلماء بمتانة منهجيته ومصطلحاته، أو عدم متانتها..

تهوية الأرشيف الإسلامي

إن كلمة أرشيف بصيغة المفرد مشتقة من الكلمة الإغريقية (arkheion)، وينبِّهنا جاك ديريدا إلى أنها مسألة المستقبل ذاته: أقصد المستقبل الذي افتتحه استخدام معين للعقل. وهو استخدام كان قد دشَّنه فرويد ونيتشه، ثم واصله بصلاحيات أو متانات متنوعة مفكرون عديدون من أمثال حنَّة ارندت، أو جيل ديلوز، أو ميشيل فوكو، أو اميل ليفيناس، أو بول ريكور، أو جاك لاكان، أو بول لوجندر.. إن هذه الأسماء قد توهمنا بأن مسألة الأرشيف تخص الفلاسفة والمحلِّلين النفسانيين، الذين زحزحوا أوهام الميتافيزيقا الكلاسيكية

عن طريق النقد النشوئي (أو الجنيالوجي) للموضوعات، و"القيم"، والقانون بصفته فناً لتأويل الشرع المقدس، والمرجعية العليا للنصوص التأسيسية بصفتها معطى الوحي.. باختصار، لقد قاموا بالنقد النشوئي لكل ما هو مكرَّر بدون كلل أو ملل في التراثيات المدعوة حيَّة، وفي كتب التأريخ المبنية على الأرشيفات (بالجمع)، أقصد الأرشيفات المسجَّلة كتابةً من قبل المؤرخين.

في الواقع إن مؤرخي الأديان، وعلماء الأنثربولوجيا، وعلماء اللاهوت، وعلماء القانون، وعلماء الاجتماع، وعلماء النفس.. يشتغلون على الأرشيف أو ينبغي أن يشتغلوا. أقصد يشتغلون عليه بصفته مجالات فكرية قديمة حيث ينعقد بدون توقف، دون علم الذات البشرية، ذلك التمفصل المزدوج الذي يتحدث عنه ميشيل فوكو عندما يلاحظ أن العلوم الاجتماعية، والسياسية، والإنسانية مُسْتعبَدة أكثر مما ينبغي للحاجيات الإدارية الملحة للمجتمعات البيروقراطية، الصناعية، الحضرية، العمرانية. وهي مجتمعات لا تولي إلا اهتماماً قليلاً "لإمكانية وجود خطاب يمكنه أن يذهب من الملاحظة السريرية العيادية إلى النقد دون توقف. وهو خطاب يقيم نوعاً من التمفصل المزدوج. بمعنى أنه يربط تأريخ الأفراد بلا وعي الثقافات، ثم تأريخية هذه الثقافات بلا وعي الأفراد".

ومع هذين السلاحين، سلاحي الملاحظة السريرية أو العيانية ونقد الخطابات، نجد أن العقل التحليلي قد فتح ورشات كانت مغلقة على كل الاستخدامات السابقة للعقل. ولكننا نعرف أن هذه الأسلحة ذاتها يمكن أن تُحرف عن مقصدها وتُسْتخدَم لتكرار العتيق البالي، وحب القانون الأعظم المتَلاعَب به من قبل عمليات التقديس والإخراج المسرحي للعدالة، ومأسسة المعارف المصنوعة بشكل سيء. بل أكثر من ذلك فإننا نعلم كيف أن ورثة فرويد، ويونغ، ولاكان، كانوا قد أعادوا خلق الوسط الطائفي المشابه لتلك الأوساط التي ازدهرت تحت الأديان الكبرى. والحقيقة هي أن المهام التي ينبغي على العقل التحليلي أن يهتم بها بالمعنى المزدوج المحدد آنفاً لا تزال تنتظر أن تُحدَّد وتُنْجَز ضمن منظور أنثروبولوجيا قادرة على إحداث انتهاك مزدوج. وأقصد بذلك أولاً انتهاك الحدود التي دشّنتها واتبعتها الثقافات الطائفية والقومية. وأقصد ثانياً انتهاك الأطر الإبستمولوجية حيث لا تزال تشتغل داخلها أنظمة الفكر المتضامنة مع اللغات، والذاكرات

الجماعية، والأوساط الاجتماعية، والمسارات التاريخية، التي تشكل تعبيراً عنها والمرجعية المؤسِّسة لها. ولهذا السبب فإن أداة التحليل النفسي لا يزال يصعب نقلها إلى الثقافات غير الغربية.

أما الفشل الأكثر وضوحاً والأكثر غنى بالدروس والعبر فهو يكمن في عجز أوروبا المسيحية ثم أوروبا التنويرية عن إعادة دمج الأرشيف الإسلامي داخل الأرشيفين الأكثر اتساعاً وشمولية، أقصد أرشيف الظاهرة الدينية التوحيدية، وأرشيف الميتافيزيقا العقلانية المركزية (أو المتمركزة والمنغلقة على ذاتها). فقد نُبِذ الإسلام واسْتُبعِدَ منذ بداية انبثاقه. أقصد نُبِذ من الأرشيف التوحيدي. ولكن ينبغي الاعتراف بأنه مسؤول هو أيضاً عن عملية النبذ هذه بسبب استراتيجية التمايز والاختلاف التي اتبعها. وهي استراتيجية متجلية في القصص التأسيسية الكبرى لعقائده الدوغمائية، ولطقوسه الشعائرية. وقد رسّخ هذا التمايز وقوّاه لكي يحقق استقلاليته الذاتية بالقياس إلى اليهودية والمسيحية. نقول ذلك ونحن نعلم أن هذين الدينين كانا أيضاً قد تنافسا على احتكار الرأسمال الرمزي الأولي والاستئثار به (ونقصد بالرأسمال الرمزي هنا: الوظيفة النبوية، والقوة الكاشفة للخطاب النبوي، ثم مفسّري الشرع الديني الذين يؤبِّدون الوظيفة الكاشفة للكلام الموحى، ثم تحويل هذا الأرشيف المنشِّط والديناميكي إلى تراث مكرور أنطولوجي-لاهوتي-منطقي يؤبّد الحب اللامشروط للقانون الأمثل، وللفقيه المتكلم، والمشرِّع، والفيلسوف الذي يستخرجه ويؤصله ويطبقه في صيغته "الدينية"، كما في صيغته العلمانية المستمرة حتى إدانته الحالية من قبل هيدغر وأتباعه). الإسلام لم يعد يعرف بأنه ينتمي إلى هذا الأرشيف العتيق جداً والرازح جداً أيضاً. فقد ابتدأ الإسلام منذ عهده الأول بتشكيل نَسَبه الروحي والشرعي عن طريق تعديل وتنقيح الصور الأصلية لأنبياء التوراة وبخاصة صورتي إبراهيم ويسوع. وقد اعتمد الفرع المتسلسل من إسماعيل؛ لأن فرع إسحاق كان قد استُملِك سابقاً من قبل اليهود. ثم قام بتنقية تراثه من التسرُّبات الواضحة جداً **للإسرائيليات،** ثم صلّب التّجذر القرآني والمدني للقانون الجديد: أي الشريعة. وكل هذه العمليات متعلقة بأرشيف لم يقرأ بصفته تلك لا من قبل الصيغ والأشكال التي اتخذها التراث الإسلامي، ولا من قبل التَّبحُّر الحديث للعلم الاستشراقي.

إن هـذا العلـم الاستشـراقي ابتـدأ بالكـاد في تفكيـك الأدبيـات التأريخيـة الإسـلامية المتعلقـة بفـترتي انبثـاق وتشكيل مـا يدعوه عموماً إما بـ"الإسلام"، وإما بعلـم الكلام، أو الفقه، أو الفلسفة، أو الحديث النبوي... الخ. هذا يعني أنه يهتم بعلوم متشظية أو متبعثرة يغيب عنها تماماً ذلك "التمفصل المزدوج الذي يركّب تاريخ الأفراد على لا وعي الثقافات، ثم تاريخية الثقافات على لا وعي الأفراد" كما يقول ميشيل فوكو. وهنا، في هذه النقطة بالذات، يتموضع الطموح الأولي لعلم الإسلاميات التطبيقية.

فهذا العلم الجديد الذي أهدف شخصياً إلى بلورته وتشكيله يتمثل فيما يلي: التفكير بعمل الأرشيف من أجل تمييزه عن عمل النصوص المدعوة بالتأسيسية، والتي تقدم نفسها وتُفسَّر وتعاش بوصفها مقدسة. ولكن ضرورة تحويلها إلى مصدر للقانون والتشريع سوف تجعلها تنزلق، على غير وعي البشر من مختلف المستويات، نحو وظيفة تقديس وأسطرة كل ما هو أساساً عبارة عن نتاج عادي للتاريخ الدنيوي. كل واحد من النصوص المجموعة في هذا المقال والمقالات والكتب التي ستليه يوضح بطريقته الخاصة وبواسطة الموضوع المعالج كل هذه المشاكل المتعلقة بإقامة التمايز بين الأرشيف، والنصوص التأسيسية، والتراث الأنطولوجي–اللاهوتي–المنطقي، واستراتيجيات الرفض التي تؤمّن تأبيد الوظائف الخاصة بالسياج العقائدي المغلق على ذاته، والقانون المطلق المصمَّم والمطبَّق بصفته خزاناً يستوعب العنف بكل أشكاله الرمزية، والبنيوية، والجسدية.

زحزحات، تجاوزات

كان علم الإسلاميات الكلاسيكي في عصر المستعمرات قد خضع قليلاً أو كثيراً للنموذج الفكري الديكارتي الذي يقول ما معناه: "أن تعرف، فهذا يعني أن تتنبّأ أو تتوقع لكي تستطيع أو تقدر". ولكن "لكي تقدر أو تستطيع، ينبغي أن تبتدئ بالمعرفة، ولا يمكنك أن تعرف إلا بشرط أن تتحرر من هاجس السلطة أو القدرة في الوهلة الأولى". ولكن مع زوال الاستعمار وحصول البلدان على استقلالها، فإن الهدف العملي لعلم الإسلاميات الكلاسيكي قد تغير. فالباحثون أصبحوا في الغالب محرومين من التوصل الحر إلى أرضية بحوثهم، ولم يعودوا مطالبين بتقديم التقارير إلى الإدارة المحلية أو تلبية طلباتها. وعلى هذا النحو راحت العلوم السياسية تحل محل علم الإسلاميات، ومحل علم الاجتماع–الإتنوغرافي السابق. وبما أن موضوع

الدراسة أصبح أجنبياً أو خارجياً على السيادة الوطنية، فإنه لم يعد يولِّد مناقشات ذات أهمية عملية، ولم يعد يثير اهتماماً خاصاً بالمناقشات النظرية والمنهجية التي تجري عادة بين علماء الاختصاصات المختلفة في الغرب ومن أجل مجتمعات الغرب. سوف أروي بهذا الصدد الحكاية التالية.

كنت قد فتحت باباً في مجلة "آرابيكا" الفرنسية التي أشرف على تحريرها، وذلك تحت العنوان التالي: مناهج ومناقشات. وعلى الرغم من أني فتحته منذ خمسة عشر عاماً، إلا أنه لم يتدخل فيه حتى الآن إلا خمسة باحثين بمن فيهم أولئك الذين علَّقوا أو أعطوا حق الرد والجواب. ووضع المجلات الأخرى المكرسة للدراسات الإسلامية ليس بأفضل من ذلك. فالباحثون المهتمون بالمناقشات النظرية، والمنهجية، والتعليمية الإرشادية يظل قليلاً جداً. إن علم الإسلاميات التطبيقية يريد تصحيح مثل هذا الوضع. ولذا فهو يستخلص كل الانعكاسات والنتائج من الملاحظات التالية:

1. إن الإسلام بصفته ديناً، وتراثاً فكرياً، وقوة استنهاض للآمال الجماعية، قد استعاد حيوية كبيرة متلائمة مع تسارع التاريخ في كل المجتمعات المعاصرة. إنه يلعب دوراً أساسياً في بلورة إيديولوجيات المقاومة كما يساهم الإسلام بشكل حاسم في إعادة تركيب المخيالات الاجتماعية المستخدمة (أو المعبأة) في نضالات التحرر الوطني، من الاستعمار أولاً، ثم في المعارضة الداخلية ثانياً. هذا بالإضافة إلى إعادة تركيب صيغ التعبير النفسانية –الاجتماعية– السياسية في المجتمع، وتحمل مسؤولية الفئات الفقيرة المنبوذة، أقصد تحمل مسؤولياتها من كلتا الناحيتين الاجتماعية والأخلاقية. هناك حاجة ماسة لأن نعرف كيفية الاستخدام النقدي للنصوص المقدسة. وكما سنرى فإن هذه النصوص ناتجة عن صيرورة اجتماعية–تاريخية بطيئة وطويلة لخلع التقديس عليها. إن تقديس لهذه النصوص يفرض نفسه كحاجة تربوية أو تثقيفية ذات أهمية قصوى. والأمر يتعلق هنا بمهمة عملية ينبغي أن تنجز ليس فقط في المدرسة، بل في جميع الأماكن العامة للتواصل الاجتماعي. ووحده علم الإسلاميات التطبيقية أو المطبَّقة على مختلف المجالات يمكنه أن يدرب الأشخاص الأكفاء القادرين على القيام بهذا العمل التثقيفي أو التربوي. وهو تثقيف ينبغي أن يقطع جذرياً مع التعليم التقليدي السائد للأديان.

2. نبغي أن نبلور برنامجاً دقيقاً ومحدداً للبحوث العلمية. وهو برنامج يهدف إلى تقديم صورة تعليمية أو إرشادية عن **الظاهرة الدينية** انطلاقاً من الأسئلة المحسوسة التي يطرحها المسلمون في الحياة اليومية، وكذلك انطلاقاً من "الأجوبة" التي تقدمها الكتب المدرسية على مستوى التعليم الابتدائي والثانوي. لقد أتيحت لي في السابق فرصة زيارة بعض البلدان والاستماع إلى خطب أو مواعظ بعض الأئمة وعلماء الدين. إن خطبهم ومواعظهم توحي بوجود تواصلية كاملة على مستوى السياقات التاريخية والقيم المستخدمة. في الواقع إن هذه المواعظ والخطب توسع اجتماعياً وتقوّي نفسانياً ذلك الإسلام الخيالي المقطوع في آن معاً عن أصوله القصصية المجازية الأولى، وعن جهود التنظير الكلامي الذي تمَّ في المرحلة الكلاسيكية من تاريخ الفكر الإسلامي، ثم، وهذا هو الأخطر، المقطوع عن كل تصور أو مفهوم **للتاريخية** كما كان قد فرض من قبل النقد التاريخي الحديث. إن هذه الخطب والمواعظ تشكل مدونة نصية ضخمة لم يلتفت إليها الباحثون حتى الآن. وأقصد بذلك أنها لم تدرس بشكل صحيح من قبل المؤرخين، ولا من قبل علماء الاجتماع، ولا من قبل علماء النفس، ولا من قبل علماء الألسنيات أو اللغويات، ولا من قبل المعلمين التربويين، ولا حتى من قبل الاختصاصيين في العلوم السياسية، هؤلاء الاختصاصيون الذين يثيرون الكثير من الضجة والفرقعة من أجل التقاط خطابات الأصوليين وتسجيلها، ثم تسجيل آثارها السياسية بعدئذ. إن علم الإسلاميات التطبيقية يحاول الاستباق على هذه الآثار عن طريق منهجية تربوية وتعليمية مبنية على تفكيك المخيال الناتج عن هذه الخطابات الأصولية. وهي خطابات مؤلفة عن طريق الترقيع المعمَّم والشامل، أقصد ترقيع النصوص المقدَّمة لكي تُدرَك وتُعاشْ وكأنها مقدسة، موحى بها، هذا في حين أنها خاضعة اليوم مثل الأمس وأكثر لجميع أشكال الاستخدام الإيديولوجي. إن علم الإسلاميات التطبيقي ينطلق في البداية من مجموعة النصوص المعاصرة ثم يفتح تحرّياً واسعاً في أعماق التاريخ عن طريق العودة إلى الوراء. وهكذا يشمل فترة تاريخية طويلة عن طريق الصعود في التحري الاستكشافي العابر لكل حلقات الماضي. وأقصد بذلك سلسلة الآليات، السردية–القصصية، والبلاغية، والسياسية التي يمارس على النصوص. بمنأى عن أي نقد تفكيكي للبنى الميتافيزيقية–اللاهوتية والتشريعية التي تتحكم بآليتها وطريقة اشتغالها أو ممارستها لعملها. ينتج عن ذلك

أن علـم الإسـلاميات لا يمكـن تصـوره، بـدون الشـروع بنقـد جـذري للعقـل الإسـلامي. ومـن يرفـض الأول لا يستطيع أن يفكـر بالضـرورة المنهجيـة والإبسـتمولوجية للثـاني. ولكـن هنـاك مـن لا يسـتطيع فـتح ورشـة بحـث جديدة لتفكيك الثاني؛ لأنه يظل سجين الموروث القديم. وأقصد بذلك أنه سجين **المفكَّر فيه** الوحيد الذي ورثناه. وعلاوة على ذلك فإن القراءة الفيلولوجية والتاريخية لعلم الإسلاميات الكلاسيكي قد زادت من جمود وتصلُّب هذا المفكَّر فيه الوحيد الموروث عن الماضي. إن من لا يستطيع فتح هذه الورشة الجديدة من البحث والتفكيك والنقد سوف يظل خارج الإطار الفكري الذي يتطلبه علم الإسلاميات التطبيقي. أضيف إلى ذلك بأن العلم لا يهدف فقط إلى التفكيك الفكري والمعرفي للعقل الإسلامي. وإنما يهدف أيضاً إلى تحقيق طموح آخر أكبر من ذلك. إنه يطمح إلى أن يشمل بهذا العمل النقدي أو التفكيكي كل الاستخدامات السابقة التي حصلت للعقل في جميع التراثيات الفكرية. ويريد من وراء ذلك أن يقوم بإسهام حاسم في نقد جميع الاستخدامات المعروفة للعقل السياسي والعقل القانوني أو التشريعي. وفيما وراء الانتقادات العديدة المتركزة على الدولة، فإننا نحاول إغناء مفهوم **الحكومة أو الحكم**، وذلك عن طريق وضع جميع الأنظمة والمجريات على محك النقد. وبما أن تحذير هذا النقد آتٍ من المحل التاريخي للعقل الإسلامي، فإنه سيؤدي شيئاً فشيئاً، وتحت ضغط العنف الجسدي والعنف الرمزي المولَّدين والمعَوْلمين انطلاقاً من الغرب إلى الكشف **عن اللامفكر فيه** و**المستحيل التفكير** فيه لهذا العقل الغربي بالذات. نقول ذلك ونحن نعلم أن العقل الغربي يفرض نفسه كنموذج مثالي أعلى للعقل والعقلانية، نموذج لا يمكن اختزاله إلى أي استخدام آخر سبق وتجلّى في التاريخ. والواقع أن التاريخ نفسه مقسَّم إلى حقب زمنية، ومكتوب، ومفسَّر، ومقدَّم كي يحفظ عن طريق الذاكرة، من قبل هذا العقل الغربي الذي نصَّب نفسه بنفسه سيِّد العالم. هكذا نجد أن علم الإسلاميات التطبيقي يقلِّص كل المناقشات التي دارت حول الاستشراق إلى ما كانت عليه دائماً، أي إلى مجرد ثرثرات إيديولوجية ناتجة عن كلتا الجهتين. لماذا أقول ذلك؟ لأن أياً من الطرفين المتصارعين لم يبتدئ مناقشته أولاً بالقيام بنقد عام ومعمَّم لكل الاستخدامات المعروفة للعقل وتفكيك كل الموضوعاتيات

التاريخية–المتعالية. ومن المعلوم أن هذه الموضوعات مرتكزة على الأنظمة الميتافيزيقية اللاهوتية–الفلسفية المؤيَّدة من قبل استخدامات عديدة لا تزال مهيمنة للعقل.

3. هكذا نلاحظ أن علم الإسلاميات التطبيقي لا علاقة له بهذا التيار الجديد المدعو بالحداثي. فأمام فشل الإسلام السياسي نلاحظ أن هذا التيار يتبنّى البلاغيات العلمانية والديموقراطية لكي يحمي، مرة أخرى، السياج الدوغمائي من عملية التفكيك والنقد التي أصبحت الآن محتومة فكرياً ومعرفياً. لا ريب في أن هذه البلاغيات أفضل من العنف الدموي القاتل للحركات المتطرفة الهادفة للتوصل إلى سلطة محرومة مسبقاً من أي مشروعية. ولكننا نأمل أن تكون هذه البلاغيات هي آخر حاجز واق أو ستار تستخدمه المجتمعات المفجوعة، إن لم نقل المدمَّرة من قبل تاريخ يحل بها كالنكبة أكثر مما تولّده أو تنتجه. ولكن أشكال الأمل التي لا تزال ممكنة في المجتمعات الغنية و"الديمقراطية" المعاصرة تنحو باتجاه آفاق الأمل الإنساني الذي لا يقل هشاشة وإشكالية عن تلك التي أتاحتها لنا الأديان الكبرى حتى الآن. ينبغي ألا ننسى أبداً أنه في أوروبا المفعمة بكل الآمال الإنسانية وعقل التنوير راحت تترعرع وتزدهر طيلة عقود عديدة كلٌّ من النزعة الستالينية بالإضافة إلى النزعة الهتلرية. إن العقل المدعو بالغربي لا يتحدث أبداً عن هذه الصفحة من التاريخ إلا بعبارات الاستنكار أو السخط الأخلاقي، دون أن يسهم فعلاً في فتح الورشات الفكرية الجديدة. ففي هذه الورشات يمكن لجميع الانحرافات اللاعقلانية للعقل في جميع السياقات التاريخية بالأمس واليوم، في أن تُعامَل بصفتها وقائع تاريخية حصلت بالفعل. وأقصد بذلك وقائع تدرس من قبل العقل الذي يبني اختلافه بالضبط على أساس الطريقة التي يكتب بها مثل ذلك التاريخ. من الواضح أن العقل المتضامن سياسياً مع الدولة القومية أو مع الطائفة الدينية لا يمكنه أن يفتح أضابير مثل هذا التاريخ ويحقِّق فيها ضمن المنظور الوحيد الهادف إلى إعادة التأهيل المعرفي والإبستمولوجي للعقل النقدي. إن العقل المهيمن للغرب، هو الذي يحدد برامج البحث العلمي المسموح بها، وهو الذي يقسّم الموضوعات التي يدرسها علم التاريخ. وهو الذي يبلور قواعد الكتابة التاريخية طبقاً لجداول أعمال يحددها فقط أولئك الذين يقررون مصير الخريطة الجغرافية–السياسية (أو الجيوبوليتيكية) للعالم. كل ما أُمكنت كتابته عن الإسلام منذ الخمسينات يتيح لنا توضيح

الأبعاد المتعددة لهذه الملاحظة الخاصة "باختيار" الورشات الفكرية التي ينبغي استكشافها، والورشات التي ينبغي أن تبقى مغلقة. كما ويتيح لنا فهم طريقة تقسيم الموضوعات التاريخية والتنظير لها، وكذلك فهم الانحرافات الإيديولوجية للتفسيرات التي تؤدي إلى تراكم المستحيل التفكير فيه واللامفكَّر فيه. ومعلوم أن الوظيفة المركزية لهذين الشيئين تكمن في تعليق أو منع أي تفكيك نقدي للعقول المهيمنة المدموجة داخل بعضها البعض. لماذا أقول ذلك؟ لأنه منذ اختفاء البديل التاريخي الماركسي لم يعد هناك إلا عقل مهيمن واحد يميل إلى السيطرة على آليات جميع العقول الأخرى. ولكن هذه العقول تتكاثر وتنتشر في أوساط شتى، بدءاً من الفئات الاجتماعية والشركات الكبرى المتعددة الجنسيات التي تميل إلى الاستقلال الذاتي، مروراً بالطوائف الدينية التي تستخدم الاختلاف المذهبي أو الديني من أجل سجن أتباعها داخل سياجات دوغمائية متصلبة ومتشددة. والأنظمة الشمولية التي تفرض سلطتها التعسفية على شعوب بأسرها طيلة ثلاثين أو أربعين سنة، وانتهاء بالدول القومية الحديثة المقيدة بممارسات السيادة القومية.

4. يطالبونني من جهات عديدة، وبإلحاح، بأن أكثر من ضرب الأمثلة العملية التي يمكن أو توضح برنامج علم الإسلاميات التطبيقي، وكذلك برنامج نقد العقل الإسلامي. لديَّ جوابان على هذا الطلب. الأول: يتمثل في هذه الأجزاء الخمسة التي سأنشرها لاحقاً. وينبغي أن نضيف إليها أسماء الكتب التي نشرت لي في لغات أخرى غير الفرنسية والتي ذكرت في البيبليوغرافيا العامة لكتبي. وأما الثاني: فيتمثل في قول ما يلي: إن البرنامج موضح بشكل جيد وبما فيه الكفاية، وأما التطبيقات عليه فهي عديدة ومهمة وقادرة على أن تثير شهية الباحثين في الغرب كما في العالم الإسلامي. ولكن الصعوبات الحقيقية تكمن في مكان آخر. كنت قد بيّنت أن مشروع علم الإسلاميات لا يمكن أن ينجز بشكل صحيح إلا إذا اتبعنا منهجية العلوم والاختصاصات المتعددة. وهي منهجية غير مرحَّب بها حتى الآن في مجال الدراسات الإسلامية. فالقيام بهذا العمل الجليل يتطلَّب تدريب فرق عديدة من الباحثين المتضامنين والمتعاونين فيما بينهم بشكل وثيق. وينبغي أن يشتغلوا في مؤسسات أو مراكز للبحث العلمي تشبه تلك التي نجدها في برلين بألمانيا، أو معهد الدراسات المتقدمة في برنستون بأمريكا. بطبيعة الحال كان ينبغي على هذه المراكز العلمية أن تؤسَّس

وتنتشر في البلدان التي تفتخر بأنها تحمي الإسلام وتشجع على نشره في شتى أنحاء العالم. والملاحظ أن المراكز البحثية التي أُسست حتى الآن لا تنشر في قارات العالم الخمس إلا ذلك الإسلام الشائع المشترك. وهو إسلام قريب من هوية الممولين. وبشكل أعم فهو إسلام قريب من الإسلام التقليدي: أي إسلام الخطب الدينية، والمواعظ، وفتاوى أئمة المساجد، والخطاب المدرسي، وخطابات الحركيّين المنتمين إلى الأحزاب السياسية–الدينية.

مثال على الفوضى المعنوية

في دورة عام 1986 في مؤتمر الفكر الإسلامي في الجزائر تجرأت على عرض مفهوم علم الإسلاميات التطبيقي بصفته مشروعاً معرفياً لدراسة التراث الإسلامي. وكان ذلك أمام جمهور كبير، مرحّب قليلاً أو كثيراً بأفكاري وطريقتي في فهم الأمور. والواقع أنه يدعى إلى المؤتمر الطلاب من شتى أنحاء الجزائر لكي يستمعوا إلى حديث العلماء الدينيين الأكثر شهرة في العالم الإسلامي. وبالتالي فجمهور القاعة كان متنوعاً، متعدد المشارب والاتجاهات، غزيراً فعلاً. وخلال نهار كامل مرهق جداً استمر من الساعة التاسعة صباحاً إلى الساعة الثامنة مساء تعرضت شخصياً لجلسة حقيقية من جلسات محاكم التفتيش، وعلى الرغم من صعوبة المواجهة بقيت صابراً. والمحاكمة التفتيشية لم تتركز على محاضرتي التي كنت قد ألقيتها البارحة بقدر ما تركزت على عبارة من كتاب لي صادر بالفرنسية بعنوان: الفكر العربي. (تقول هذه العبارة التي سأضع نصها بالفرنسية أولاً: (le Coran est un discours de structure mythique) وقد ترجمها الزميل السوري والأستاذ الجامعي الدكتور عادل العوا على النحو التالي: القرآن هو خطاب أسطوري البنية. لم ينتبه على الرغم من أنه فيلسوف ومتخرج من السوربون إلى أن كلمة أسطورة غير مناسبة هنا. فنحن نعلم أن القرآن يستخدم كلمة أسطورة لتسفيه الأساطير التي لا معنى لها والمفرّغة من آفاق المعنى، أقصد أساطير الشعوب القديمة. ويعارضها بأحسن القصص التي يستخدمها القرآن لوضع العلم في متناول مخلوقاته. هناك مفهوم يوناني غني جداً هو ميثوس (muthos) المضاد للوغوس (logos). وقد استعيد مفهوم الميثوس من قبل علم الأنتربولوجيا المعاصرة وأغنى كثيراً. ولكن اللغويين العرب الذين ترجموا هذا المفهوم بالأسطورة

برهنوا على جهل مزدوج. فهم من جهة ركزوا على الجانب الخرافي والأسطوري من الحكايات الشعبية كما كانت النزعة التاريخية الوضعية المتطرفة قد فرضته منذ القرن التاسع عشر. وهكذا جهلوا الرهانات الفلسفية للمزدوجة المفهومية (ميثوس / لوغوس). كما جهلوا أكثر المكتسبات الحاسمة التي قدمتها لنا الأنتربولوجيا الثقافية والاجتماعية في مواجهة النزعة التاريخية الوضعية المتطرفة. وهكذا نجد أن أجزاءً ضخمة من الفكر القديم والمعاصر لا تزال مدفونة في المستحيل التفكير فيه بالنسبة للناس الذين لا يعرفون إلا لغة واحدة: هي هنا اللغة العربية. بل وأسوأ من ذلك، فلكيلا يعدوا المفهوم القرآني "قصص" بالدلالات الإيحائية السلبية للأسطورة الخرافية، فإنهم لم يتجرءوا على ترجمة كلمة (mythe) الفرنسية بكلمة "قصص" العربية. وهذا مثل ساطع ناصع على المستحيل التفكير فيه. (ولكن يمكن أن أقول الشيء ذاته عن الإيمان المسيحي، أو اليهودي، أو البوذي، أو الهندوسي.. وذلك لأن الآليَّات الاستدلالية أو الفكرية التي أصفها هنا تنطبق على الجميع مما يعني أن لها بعداً أنثروبولوجياً).

الحداثة والتحديث

بعد كل ما قلته سابقاً هل من داع لتصحيح الرؤيا المتشائمة ظاهرياً والتي انتهيت من عرضها للتو؟ سوف أضيف قائلاً ما يلي: منذ الاستقلال حصل تطور اقتصادي وتراكمت ثروات، وأجريت بعض التصحيحات على التوجهات الخاصة بالتطور الاجتماعي والاقتصادي. كما بذل أولو الأمر بعض الجهود من أجل تدريس العلوم البحتة أو التكنولوجية الضرورية للتحديث. ولكنهم بالمقابل مارسوا رقابة إيديولوجية على علوم الإنسان والمجتمع، وعلى مكانتها وطريقة استخدامها. نقول ذلك ونحن نعلم أن هذه العلوم هي وحدها التي تتيح القيام بنزع الأسطرة والأدلجة عن جميع أنماط الخطابات ومستوياتها: من خطابات سياسية، أو اجتماعية، أو دينية، أو ثقافية، أو تشريعية قانونية، تماماً كما فعلت آنفاً بالنسبة لمفهوم "الأسطورة": (le mythe). إن هذه الرقابة الإيديولوجية التي تمارس مثلاً عن طريق التعريب الفج، أو عن طريق تقليص أو حتى حذف تعليم الفلسفة والعلوم الاجتماعية، هي التي جعلت مستحيلاً إدخال علم الإسلاميات التطبيقي كمنهج تحريري للفكر في المغرب الكبير، وفي شتى أنحاء العالم العربي والإسلامي. إن الثمن المدفوع حتى الآن

بسبب ذلك يبدو باهظاً. أقول ذلك وأنا أفكر بالإفقار المتواصل للمجال الفكري والثقافي، وبالهلع الأخلاقي للضمائر، وبالإحساس الفردي والجماعي بانعدام الأمن، وكذلك الإحساس بالفشل، والإحباط، والضياع، والفوضى المعنوية، والحرمان من أبسط الحقوق المدنية.

ينبغي أن نضيف إلى ذلك تراكم الأشياء المستحيل التفكير فيها والأشياء اللامفكَّر فيها، هذا في حين أن تسارع التاريخ العالمي يفرض علينا إيجاد أجوبة ملحة على مشاكل عديدة مطروحة بشكل سيء، أو حتى غير مطروحة على الإطلاق. كما ينبغي أن نجد أجوبة أو حلولاً للعنف البنيوي المتأصل داخل كل الأنسجة والشرائح الاجتماعية. وهو عنف ناتج عن تضافر أو تداخل إيديولوجيتين اثنتين: الأولى قومية، والثانية دينية. وكلتاهما تبحث عن السلطة بدون أن تمتلك أي مشروع تاريخي. وبالتالي فهما كلتاهما تحملان في طياتهما ثقافة مضادة للديمقراطية.

أعود الآن إلى مسألة الذاكرات الجماعية التي تقف في مواجهة السلطة المركزية ذات النمط اليعقوبي الفرنسي. نحن نعلم أن تاريخ فرنسا المدرَّس للطلاب منذ حلول عهد الجمهورية الثالثة هو تركيبة تمجيدية للأمة. وهي تركيبة تتم بمساعدة أماكن الذاكرة المنتخبة والمنتقاة من أجل تشكيل سرد قصصي ذي بنية أسطورية. (انظر بهذا الصدد كتاب بيير نورا: أماكن الذاكرة). ماذا يمكن أن نقول عن التواريخ المدعوة وطنية أو قومية والتي كتبت من قبل "النخب المثقفة" للدول المتحررة حديثاً من الاستعمار والتي تدرس للطلاب في المدارس؟ لقد لزم مرور بعض الوقت قبل أن يظهر مؤرخون قادرون على التحرر من إطار إيديولوجيا الكفاح الوطني من أجل تقديم صورة متماسكة عن "الأمم المشوهة، المفككة، أو حتى المنكر وجودها كلياً" من قبل القوة المستعمرة. ولكن تأثير الرؤيا القومية جرى تعقيده أكثر، ثم بشكل أخص استبدل وحلَّت محله إيديولوجيا الاحتجاج الأصولي. ومعلوم أنها إيديولوجيا تمجد الأمة الإسلامية التي تتجاوز الحدود القومية. إن تصفية العقبات الإبستمولوجية المنقولة بواسطة النموذج الأصولي الذي يشكل الرابطة الجماعية على أساس "الإيمان" أصعب من الناحية النفسية من تصفية تلك العقبات الناتجة عن القولبة الإيديولوجية التي تمارسها القومية العلمانية أو المعلمنة. كان المؤرخون التونسيون واعين بالشروط الاحترافية والاختصاصية لمهمة المؤرخ.

ولهذا السبب فإنهم قبلوا دمج المرحلة الرومانية من تاريخ المغرب الكبير. أقصد قبلوا بأن يعتبروها جزءاً منه. ولكن هذا الشيء لم يحصل في الجزائر ولا في المغرب الأقصى لأسباب متشابهة ومختلفة. إن المشكلة هنا تخص كيفية إدارة الوعي التاريخي في مرحلة البناء الوطني أو القومي بعد جلاء الاستعمار. فالواقع أن أدوات دمج الأمة أو توحيدها (من لغة، وأماكن ذاكرة، ونقاط ارتكاز ثقافية، وأبطال مؤسسين) هي إما أنها غير متوافرة، وإما أنها موضع اختلاف ونزاع. إن اللجوء إلى الإسلام واللغة العربية والثقافة العربية كدعائم توحيد مفترض أنها مشتركة لدى كافة الذاكرات الجماعية —التي هي متمايزة في الواقع– يبدو محتوماً وإشكالياً في ذات الوقت. وهكذا نجد أنهم استعادوا المرحلة التركية ودمجوها في التاريخ الوطني، ولكنهم استبعدوا المرحلة الرومانية واعتبروها أجنبية على روح المغرب لأنها وثنية ولاتينية ومسيحية في آن معاً. في الواقع إن استعادة المرحلة التركية يبدو تعسفياً لنفس السبب. لنهمل هنا الكتابة التبجيلية أو التقديسية للتاريخ. أقصد الكتابة التي تخلق أبطالاً بدون أي تماسك أسطوري أو تاريخي كجوغورتا والكاهنة (وهي شخصية موضع نزاع وخلاف بسبب مقاومتها للفتح العربي). ولنهمل تلك الكتابات الإيديولوجية التي ما انفكت تشتم وتلعن تلك القوة الشيطانية بشكل مطلق: أي الاستعمار. ولكن هذين النوعين من الكتابة واللذين نجدهما في مقالات توفيق المدني في الجزائر ساهما في إيقاظ الوعي الأسطوري–التاريخي. وعلى الرغم من هشاشة هذا الوعي إلا أنه استخدم كدعامة فعالة لإيديولوجيا الكفاح الوطني ضد الاستعمار. ولكن هناك بالطبع كتابات أكثر جدية كتلك التي نوقشت كأطروحات للدكتوراه. وقد قدمت كفالة أكثر "علمية" لهذا الوعي الأسطوري–التاريخي المنفوخ والمتضخم بشكل هائل على يد الخطاب الأصولي الذي شهد توسعاً أو انتشاراً كبيراً في الآونة الأخيرة. في الواقع إن هذا الخطاب يستخدم الشخصيات الرمزية الكبرى والنصوص التأسيسية أو المؤسِّسة التي تمتلك سلطة تقديسية تعود إلى الزمن التدشيني الأول للحقيقة المطلقة الموحى بها في القرآن. وهذا الزمن يسجل التاريخ الأرضي أو يدمجه داخل منظور تاريخ النجاة، ثم يشطره إلى شطرين أنطولوجيين: ما قبل الوحي/ وما بعده. إن التقويم الهجري، كما التقويم المسيحي والتقويم اليهودي، يقسم بنفس الطريقة الخط الكرونولوجي (أو الزمني المتسلسل) لتاريخ الأرضي. وأما الزمن الحديث المعَلمَن فله أيضاً لحظاته

التدشينية الكبرى التي تدل على الوظيفة الأسطورية المشتركة لدى جميع التصورات البشرية الخاصة بالأحداث المؤسِّسة أو التأسيسية. فبالنسبة لإسبانيا مثلاً نلاحظ أن اللحظة المدشّنة للتاريخ هي عام 1492، وبالنسبة لإنجلترا عام 1648، وبالنسبة لفرنسا عام 1789 أو 18 يونيو/ حزيران من عام 1940، وبالنسبة للاتحاد السوفييتي سابقاً عام 1917... الخ. ولكن هناك فرقاً بين الفكر الحديث/ والفكر الديني فيما يخص تقسيم الزمن أو التاريخ. فالفكر الحديث يعترف بالثقل العملي والمادي للتاريخية مما يجعل المرجعية الأسطورية أكثر عرضية أو ظرفية أو احتمالية وبالتالي أقل إطلاقية. وأما الفكر الديني فيدمج ظرفية التاريخ البشري أو عرضيته داخل الديمومة الأنطولوجية للحضور الإلهي والسببية الإلهية.

إن لدى علم الإسلاميات التطبيقي أشياء كثيرة لكي يقولها ويشرع بها من أجل دراسة العلاقات الكائنة بين الذاكرات الجماعية، والوعي الأسطوري، والوعي التاريخي والبناء الوطني أو الفئوي (إن لم نقل الديني أو الطائفي). أضرب هنا مثلاً آخر لكي أبيِّن أنه عبر مثال الإسلام فإن علم الإسلاميات التطبيقي يوسع مجال تحرياته ودراساته لكي يشمل الظاهرة الدينية بمجملها وليس فقط الإسلام، ثم لكي يشمل جميع وظائفها في المجتمعات البشرية عن طريق استهدافه لمعقوليات ذات بعد أنثروبولوجي. وهكذا نجد أنفسنا مدعوين للتساؤل عن الصلاحية السياسية لتلك الجهود المبذولة من أجل تشكيل الدولة القومية بواسطة الترقيعات الإيديولوجية التي تؤدي إلى تشكيل وحدة قومية هشة في مرحلة تاريخية حيث نجد أن نموذج الدولة القومية هو في طوره لأن يصبح متجاوزاً من قبل توسيع فضاءات السيادة السياسية كما يدل على ذلك تشكيل الوحدة الأوروبية. إن هذا التساؤل غير مقبول أو غير مفهوم ضمن الحدود الحالية للفكر السياسي كما هو سائد في منطقة المغرب الكبير، ناهيك عن العالم العربي ككل حيث نجد أن المسارات القومية تصطدم بكل الصعوبات المرتبطة بالقطيعة الواضحة بين الدول ومجتمعاتها المدنية التي هي الآن في طور التشكل والانبثاق. إن هذه الحالة كانت قد غذّت، ولفترة طويلة، التعلق بالماضي الخيالي واجترار ذكريات الآباء والأمجاد.. كما وغذَّت تلك الخطابات الإيديولوجية التي تصور الذات الإسلامية أو العربية وكأنها ضحية باستمرار، أي ضحية القوى الخارجية الشريرة.

لا يمكننا أن نضع حداً لاجترار الماضي الخيالي إلا إذا تحررنا من الضغط الاستلابي لما سأدعوه بالتواريخ **الفئوية**. فهذه التواريخ تسجل داخل الإطار الكرونولوجي الخطي المستقيم سلوك فئة قُلِّصت بواسطة سلسلة من الحذف والتبسيط إلى مجرد البحث "الروحي" عن الخلاص أو النجاة في الدار الآخرة. وهنا نلاحظ أن كتابة التاريخ انتقائية أو اصطفائية تماماً كما يحصل بالنسبة لكتابة التاريخ القومي. ولكنها تتميز في نقطة واحدة؛ وهي أنها تمارس نوعاً من التقديس والتحوير والمبالغة الأسطورية الأكثر قوة وتأثيراً على الوعي الجماعي. وبالتالي فهي أكثر قدرة على إنتاج ما يدعوه علماء الأنتربولوجيا **بمديونيَّة المعنى**. على هذا النحو تشكلت ذاكرات جماعية للفرق الإسلامية المختلفة عند المسلمين، وذاكرة جماعية لليهود الشرقيين (سفردابيم)، وذاكرة جماعية لليهود الغربيين (اشكينازيين)، وذاكرة جماعية كاثوليكية، أو أورثوذكسية، أو بروتستانتية لوثرية، أو بروتستانتية كالفينية، بالنسبة للمسيحين، ثم ذاكرة جماعية بوذية على طريقة الزين (Zen) أو التيبيت بالنسبة للديانة البوذية... الخ. لقد تطورت الكتابة التاريخية الفئوية على كلا المستويين: الشفهي والكتابي. وقبل أن تحصل الثورة التاريخية الفيلولوجية كان التمييز بين الاستملاك الأسطوري للماضي والمعرفة التاريخية النقدية به أمراً متعذراً أو مستحيلاً: أي يستحيل التفكير فيه. ولا يزال يشكل نوعاً من المستحيل التفكير فيه بالنسبة للأغلبية العظمى من علماء المسلمين. بل إني أعرف مؤرخين حديثين مشهورين لا يستطيعون التوصل إلى فهم هذا التمييز واستيعابه في خطاباتهم أو في كتاباتهم عن الأسس العقائدية أو الدوغمائية لما يدعونه بالإيمان. وضمن هذه الشروط أو الظروف فإنه لا يمكننا أن نؤشكل الإيمان أو أن نتخذه كمادة للدراسة: أي لتطبيق منهجية علم النفس التاريخي عليه من أجل إظهار المحدوديات الحصرية التي يفرضها موقف الإيمان الساذج على الممارسة المثلى للعقل التساؤلي النقدي.

إن التواريخ الفئوية هي التي بلورت ما سأدعوه بعلم القيم الأسطوري–اللاهوتي–السياسي وذلك عن طريق العمل البطيء للذاكرات الجماعية: أقصد عمل الذات على ذاتها. وعلى علم القيم هذا ترتكز كل الحكايات والقصص التحويرية للتراث. أقصد تحوير لحظة تاريخية عادية إلى لحظة أسطورية تدشينية تفتح تاريخاً جديداً مطهِّراً ومطهَّراً. وهي تحورها أو تحولها إلى ذلك بعد أن يحصل الانتصار السياسي، أو بعد أن يكون قد تمَّ

كـأمر واقـع. وفيمـا يخـص الإسـلام نلاحـظ أن بلـورة هـذه قـد ابتـدأت منـذ أن كانـت السـلالة الأمويـة قـد حكمت واستقرت في دمشق عام 661م. ومعلوم أن الإسلام قد تلقّى تعبيراته أو تجلياته الكلاسيكية بين عامي 870-1050 وذلك من خلال أعمال ومؤلفات محددة تماماً. وهي مؤلفات مارست فعلها أو دورها حتى يومنا هذا بالنسبة لكل ذاكرة جماعية حصلت على موقع الاستقلالية السياسية أو الأقلية السياسية بصفتها مدونات رسمية مغلقة أو ناجزة (أو مجموعات نصية منتهية أو مغلقة نهائياً). وفي هذه المجموعات النصية راحت تتبلور شكلاً ومضموناً القيم النموذجية العليا للوجود المؤمن أو الإيماني. وهو وجود متوافق مع العهد الأمثل الذي يتمثل بتقديم الطاعة لله مقابل الاعتراف بجميله أو نعمه على الإنسان (وهذا ما يدعى في اللغة القرآنية بالعهد أو بالميثاق). إن هذا العهد أو الميثاق لا يزال يمارس دوره أو فعله لدى جميع الطوائف الإسلامية، وذلك من خلال فوضى معنوية ومفهومية شاملة. وفي هذه الفوضى نلاحظ أن العنف ذا الجوهر السياسي يعيد إحياء وتنشيط ذلك المثلث الأنثروبولوجي المتمثل بالأشياء التالية: عنف-تقديس-حقيقة.

أريد أن ألح هنا مرة أخرى على مسؤولية العلوم السياسية التي لا تتحمل أبداً مسؤولية التحليل النقدي لهذه الفوضى المعنوية والمفهومية. بل إنها تساهم في زيادتها وانتشارها عن طريق نقل الخطابات الأصولية التي تجسدها إلى اللغات الأجنبية، وعن طريق نقل أخبار أعمال العنف التي تلهمها بصفتها تجليات شائعة لبعض الأديان السائدة في مجتمعات بعيدة جداً عن "قيم" الحضارة الغربية كما يحددها بطريقة نموذجية أو معيارية صموئيل هانتنغتون. بل ونلاحظ أنه حتى العلوم الاجتماعية المطبَّقة على الأديان لا تستطيع التوصل إلى تصحيح الاعتباط الإيديولوجي والاستقالات الإبستمولوجية التي يرتكبها "العلم" السياسي الذي يشتغل على أرضية مُهَيْمَن عليها من قبل الظاهرة الدينية. إنها لن تستطيع التوصل إلى ذلك إلا إذا تسلَّحت بالأدوات المعرفية الضرورية من أجل بلوغ المطابقة الوصفية والمطابقة التفسيرية للظاهرة.

لنوضح هنا بشكل أدق وأكثر تفصيلاً هذه المهمة المطروحة على علم الإسلاميات التطبيقي. كنا قد رأينا سابقاً بأن علم الإسلاميات التطبيقي يختلف عن غيره من حيث مراعاته للنقطة التالية. إنه ينطلق دائماً من الحدث المعاش من أجل فرز القوى الموجودة في الساحة وتحديدها. وهو يقوم بذلك أيضاً من أجل تعيين

رهانات الصراعات والتقاط الخطابات المستخدمة لكي يعيد تشكيل سلسلة الأحداث المتلاحقة، والآليات السوسيولوجية، والاستراتيجيات السلطوية التي تؤدي بنا إلى تحليل البنى الأنثروبولوجية المشتركة لدى كل الذاكرات الجماعية المتنافسة. إن الأمر يتعلق هنا بتحرٍّ أركيولوجي يهدف إلى الكشف عن النوابض أو الدوافع العميقة، وكذلك عن المرجعيات الضمنية التي تثير أتوماتيكياً خيارات الناس، أو "تحرك" فوراً تصرفاتهم وسلوكهم بدون أن تتوصل هذه المرجعيات والبواعث أبداً إلى مرحلة الصريح المعروف بالنسبة للوعي. وهذا المنظور ينطبق على مختلف الحركات والتنظيمات.. كما أنه ينطبق على الكاثوليكيين والبروتستانتيين منذ القرن السادس عشر، وعلى السنة والشيعة على مدار العصور الإسلامية كلها منذ مقتل علي والحسين.. وينبغي أن نعلم أن كل المنخرطين في هذه الصراعات يجهلون بأنهم قد استبطنوا عبر أنظمة العقائد/ واللاعقائد الإيمانية، وعبر الطقوس الفردية والجماعية، وعبر القصص المثالية أو الأسطورية المحفوظة عن ظهر قلب منذ الطفولة، وعبر أماكن الذاكرة الخاصة بكل طائفة أو جماعة، أقول استبطنوا ما كنت قد دعوته بالقيم الأسطورية–اللاهوتية–السياسية. ينبغي أن نتحدث هنا عن الذاكرات الجماعية الحية التي تشكلت في السياقات الإسلامية منذ عام 661م. فهذه هي المرة الأولى التي تتوصل فيها طيلة كل تاريخها الثقافي إلى الوعي النقدي بما لم تعرف أبداً أن تسميّه. وأقصد بذلك الأشياء الضمنية المعاشة، هذه الأشياء التي تشكل المخيالات الأنتروبولوجية. وهذه الأشياء الضمنية المعاشة هي ما يدعونها تفاخراً وتعظيماً بالتراث الحي، أو بالميراث القومي، أو بإرث الماضي... الخ.، من أجل التغطية على وظائفها الحقيقية في التاريخ أو تمويهها. وكذلك من أجل منع الكشف عن منشأها الإجتماعي، والسياسي، واللغوي، وبالتالي الدنيوي، والاحتمالي، العابر. هذا في حين أنها تقدم نفسها، وتعاش وتُفسَّر بصفتها الذروة العليا المتعالية، والمقدسة، والمعصومة، والتي لا يمكن تجاوزها. وهي إما متجسدة في إله حي، وإما في تعاليم حكيم مؤسِّس، وإما في العقل الأعلى الذي نادت به الأنوار الأوروبية. ومن يقوم بهذا العمل كله، أقصد عمل التعرية الأركيولوجية العميقة؟ إنه علم الإسلاميات التطبيقي. وهنا تتجلى الاستراتيجيات المعرفية الأكثر انقلابية وجذرية لعلم الإسلاميات التطبيقي. وعندما أتحدث عن الذاكرات الجماعية الحية المتولدة في السياقات الإسلامية منذ عام 661م فإني

أشير في الواقع إلى الصدامات الحاصلة حالياً بين الأكراد، والأتراك، والأرمن، والإيرانيين، والعرب، والبربر، مع كـل الخلفيـات الدينيـة أو المذهبيـة لهـذه الصـراعات. بـل ويمكـن القـول بـأن الطبقـات الأركيولوجيـة لهـذه الصراعات تنزل إلى منطقة أقدم وأعمق بكثير من ظهور الإسلام. إنها تعود إلى المرحلة الوثنية، والعتيقة جداً، والبدائية، والوحشية، والجاهلية..

كـان رولان بـارت يقـول بـأن كـل كتابة هـي عمـل مـن أعمـال التضـامن التـاريخي. وأعتقـد أن فـرادة جـوابي المتمثل في علم الإسلاميات التطبيقي والتطورات اللاحقة التي أعطيتها له تكمن فيما يلي: بدلاً من أن أنغلق في تضامن أعمى مع الوطن، فإني فضلت أن أبلور مشروعاً معرفياً وفلسفياً. وأقصد به المشروع الذي يخرجنا من كل السياجات المغلقة. وهي سياجات تشكلها الذات الجماعية عن نفسها بشكل متكرر عن طريق "العقل" من أجل فبركة عقلانيات خادعة، ولكنها ضرورية من أجل تحريك المخيالات الاجتماعية وتشغيلها. إن هذه العلاقة البنيوية والوظائفية التي تربط بين العقل، والخيال، والمخيال لا يمكن أن تُدْرَس أو تُفْهَم على حقيقتها إلا من قبل باحثين قادرين على استيعاب ثلاثة علوم أساسية. وإذا لم يستطيعوا استيعابها تماماً، فينبغـي علـى الأقـل أن يلمحـوا الضـرورة الإبسـتمولوجية لعـدم الفصـل بينهـا. وأقصـد بهـا مـا يلـي: علـم الأنتربولوجيا التاريخي، وعلم النفس التاريخي، وفلسفة العلوم التاريخية (أو الإبستمولوجيا التاريخية). أتردد في إضافة التحليل النفسي لها؛ لأنه عرضة لجدالات وخلافات كثيرة حتى لدى ممثليه الأكثر كفاءة ومقدرة. ولكن من المؤكد أن المنهجية التحليلية النفسانية ينبغي أن ترافق هذه العلوم الثلاثة التي تبدو لي ضرورية جداً من أجل تجديد فهمنا للظاهرة الدينية بشكل حقيقي. أقول ذلك وأنا أنظر إلى الظاهرة الدينية وهي في حالة تفاعل أو تداخل مع الظاهرة السياسية، والظاهرة السيميائية (أو الدلالية-اللغوية وغير اللغوية).

الوهم الإصلاحي

كل ما سبق يتيح لنا أن نفهم لماذا يرفض علم الإسلاميات التطبيقي الذي أتبنَّاه، وكذلك نقد العقل الإسلامي أن يكررا في برامجهما الوهم الإصلاحي. لم أنصع في حياتي أبداً لذلك الإغراء المتمثل في "إعادة تركيب الفكر الديني للإسلام" من أجل إعادة تحيينه أو تجسيده، مثل محمد إقبال الذي يكرر هو الآخر تلك

الحركة الفكرية والروحية التي قام بها أبو حامد الغزالي قبل تسعة قرون. نقول ذلك ونحن نعلم أن الغزالي أراد "إحياء علوم الدين" بعد مرور خمسة قرون على المناقشات الغنية والتعددية العقائدية. بل إن مفهوم الإصلاح ذاته يعني العودة إلى الصيغة الأولية، أو الأصلية، أو الصحيحة الموثوقة التي دشَّنت الحقيقة المطلقة المحفوظة في الكتاب الموحى. ويعتقدون أنه تمَّ الحفاظ على هذه الحقيقة فيما وراء الانحرافات، والتشويهات، والخيانات الناتجة عن البدع. فهذه البدع المستجدة تجهل في رأيهم الأحاديث الصحيحة، والمعايير النقية أو الخالصة والمستقيمة التي كان الفقهاء المأذونون قد استخرجوها ووضحوها. بعد أن صورنا الأمور على هذا النحو لا بد وأن القارئ يرى كيف أن المسار الإصلاحي يقودنا إلى الانغلاق داخل السياج العقائدي المغلق. فهذا السياج حوَّلته الرؤيا الإيمانية أو المؤمنة إلى قصر شامخ منيف لا يمكن للمرء أن يعيش خارجه. فالوجود خارجه ليس إلا ضلالاً، وتيهاً، وانعدام أمان، وعذاب. كنت قد اكتشفت هذه الوظيفة الأسطورية للموقف الإصلاحي عندما كنت أحضر دبلوم الدراسات العليا في جامعة الجزائر. وكان موضوع بحثي هو التالي: الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين. وقد اخترت ذلك المدافع العربي الكبير عن الأنوار الأوروبية لكي أبيِّن مدى التنازلات التي قدمها في الثلاثينات من القرن العشرين الذي كان آنذاك في بداية انبثاقه وصعوده. وفي نفس الفترة كان العقاد ينشر عبقرياته المتركزة على الشخصيات الكبرى للإسلام الأولي. ففي مواجهة التطرف الديني أو السياسي كنت أعتقد بالفائدة المؤقتة أو المرحلية للنزعة الإصلاحية على طريقة محمد عبده المستنيرة. فهذا العقل الإصلاحي الذي يقدم بعض التنازلات المحسوبة للنقد الحديث يقوّي في الواقع الأولوية الأنطولوجية والمعرفية للفضاء الخصوصي الذي ينتشر فيه "الإيمان" أو يتجسد ويأخذ كامل أبعاده.

وهنا نجد أمامنا مثالاً واضحاً وساطعاً على ما كان ميلتون روكيش قد دعاه باستراتيجية الرفض المسبق، وهي استراتيجية خاصة بالعقلية الدوغمائية أو ملازمة لها. سوف أضيف مثالاً آخر على هذه العقلية، وهو يتمثل بالحاخام الليبرالي الذي يشتغل في كلية ليوبيك في لندن. فبعد أن ألقيت محاضرة في الأكاديمية الإنجليزية في برلين عن المكانة المعرفية للوحي في الأديان التوحيدية الثلاثة، اقترب مني هذا الحاخام وأخذني

على حدة وقال لي: لقد بهرت بمحاضرتك، ولكني لم أقتنع! ويا لها من عبارة ناجحة ومقتضبة وتعبر عن محدودية التواصل الحواري بين الأديان..

إن الجمهور الإسلامي المتعدد والمتنوع، والملحاح الذي استمع إلى محاضراتي في العديد من البلدان العربية والإسلامية كان يطالبني دائماً بما يلي: التراجع عن استخدام المنهجيات والعلوم "الغربية" من أجل التفرغ لتجديد الفقه الإسلامي "من الداخل". لا شك في أني واع للضرورة الملحة التي تقضي بتجديد هذا الفقه في الإسلام. أقول هذا الكلام وأنا أفكر بشكل خاص بتلك المؤلفات والأبحاث التي يصدرها بعض أصدقائي، من أمثال كلود جيفري، وبيير جيزيل. فقد نشرا مؤخراً كتابين يمشيان في نفس الخط الذي أمشي فيه، أو قل وجدت في كتابيهما توجيهات واهتمامات قريبة جداً من نوعية المهام التي أحددها لعلم الإسلاميات التطبيقي. ولكن ينبغي أن نعلم أن الإسلام كدين أو الفكر الإسلامي كفكر لا يجدان نفسيهما في نفس السياقات الفكرية والعلمية، ولا في نفس مراحل التطور التاريخي التي وجدت المسيحية نفسها فيهما. وأقصد بذلك مسيحية أوروبا الغربية بالطبع. فالمسيحية الأوروبية على الرغم من جحودها أو إنكاراتها الدوغمائية استفادت من مكتسبات الحداثة العلمية، والتشريعية، والمؤسساتية. وأما الإسلام فيعاني من التفاوت التاريخي المتزايد، وذلك بالقياس إلى التقدم الحاصل في أوروبا من جراء الفصل القانوني بين الذروة الدينية والذروة السياسية. فهذا الفصل حصل في الجهة الأوروبية بفضل تشكل الدولة القومية الحديثة وصعود طبقة بورجوازية من المقاولين العلمانيين بدءاً من القرنين السابع عشر-الثامن عشر (بل وحتى منذ عهد الملك فيليب الجميل فيما يخص الحالة الفرنسية). وبالتالي فينبغي على الباحث أن ينطلق، كما قلت سابقاً، من العقبات المحسوسة التي تصطدم بها في الحياة اليومية الفئات، والأقليات، والشبيبة الصاعدة. ينبغي الانطلاق من هذه العقبات والمشاكل من أجل تشكيل قواعد اجتماعية واسعة لاستقبال الحداثة. وهذه الحداثة بحاجة هي الأخرى أيضاً إلى إعادة التفكير فيها وتجديدها وغربلتها وإعادة استملاكها أيضاً من قبل فكر طالما عُرقِل وسُدّ من قبل ما كان غاستون باشلار قد دعاه بالمعارف المساء بلورتها أو حتى الخاطئة بشكل كامل. ينبغي أن نعلم أن الأمية ليست هي وحدها التي تقيم العراقيل والعقبات أمام استقبال الفكر الحديث. وإنما

هناك عراقيل أخرى أيضاً لا تقل هولاً وخطورة. وأقصد بها أساساً ذلك الانغلاق الإيديولوجي الذي تولَّد بعد أربعين أو خمسين سنة من الاستقلال، ثم ذلك التعليم الكمّي أو الجماهيري الضخم من حيث العدد، ولكن الضعيف من حيث النوعية والجودة. وهو تعليم مبلور أو مبرمج من قبل إيديولوجيين مغامرين غريبين على الحداثة الفكرية. كما أنه مطبَّق من قبل معلمين لم يُحضَّروا بما فيه الكفاية لمهمتهم، إضافة إلى أنهم خاضعون أكثر مما يجب للتعليمات الرسمية. ففي هذه المجتمعات نلاحظ أن علم الإسلاميات التطبيقي يطمح إلى تقديم الإمكانية التالية. وهي: إعادة التفكير جذرياً بالبرامج التعليمية السائدة، لكي نخلق في جيل واحد هذه القواعد الاجتماعية الخاصة بتشكيل معرفة مُسيطَر عليها أفضل. وأقصد بها المعرفة المجهزة بالأطر والأدوات الفكرية التي تتطلبها التحديات الجديدة للعولمة، بعد أن عشنا بشكل سيء أو فاشل تلك الأطر والأدوات الفكرية السائدة في حقبة الحداثة الكلاسيكية. قلّت فيما سبق "الاستخدامات المتوحشة" وأنا أقصد بها ذلك المعنى الأنثروبولوجي الوارد في كتاب كلود ليفي شتروس الذي يحمل نفس الاسم. وبالتالي فقد اخترت بدون أي تردد استراتيجية التدخل العلمي التي يمكن للقراء أن يطلعوا عليها أو يكتشفوها في المجلدات الخمسة التي سأنشرها قريباً وبشكل متلاحق. إني أقدمها لهم راجياً أن تحظى باهتمامهم وتأملهم ومشاركتهم الفاعلة. وسوف يرى القارئ من خلال هذه الكتب الخمسة أن هناك أطروحة أساسية تتبلور وتتراءى. تقول هذه الأطروحة بما معناه: لا يمكن أن يوجد عمل لاهوتي حي أو قابل للحياة والاستمرارية، ولا يمكن أن يوجد إصلاح موثوق ذو مصداقية فكرياً وتاريخياً لأي دين عرفته البشرية حتى الآن، وليس للإسلام فقط، إن لم يتوافر الشرط التالي. وأقصد به المراجعة النقدية الراديكالية، وعلى أسس جديدة تماماً، لكل المسارات المعرفية للعقل في جميع التراثيات الفكرية المعروفة أو القابلة لأن تعرف حتى الآن. صحيح أن دراساتي تبقى ناقصة؛ لأنها لا تشمل الفكر الصيني أو فكر الأديان الآسيوية والإفريقية. ولكن سيرى القارئ أني أبلور هنا مصطلحات، وإشكاليات، أو تساؤلات يمكنها أن تمارس فعلها كبنيات أو هياكل استقبالية قادرة على أن تحتضن كل أنواع الفكر البشري. إنها قادرة على أن تحتضن أبحاث عالم متخصص بالفكر الصيني من أمثال فرانسوا جوليان أو سواه. فهم يقدمون الآن معطيات جديدة للأضابير الأساسية التي ينبغي

على **العقل الاستطلاعي الجديد** أن يستند إليها أو يرتكز عليها. وهذا المنظور الواسع أو الموسَّع هو الذي دفعني لأن أفضل مصطلح العقل الاستطلاعي المستقبلي المنبثق حالياً على مصطلح عقل ما بعد الحداثة، أو الشديد الحداثة، أو ما فوق الحداثة. فهذه التسميات الأخيرة تركز الأنظار فقط على التجربة الغربية لتاريخ الفكر، وتهمل التجارب الأخرى أو المسارات الأخرى. ونحن نريد أن نكسر هذا الاحتكار، أو هذا التقوقع المركزي، أو هذه الهيمنة المتكررة للفكر الأوروبي على سواه.

بلورة المصطلحات والمفاهيم

كل المصطلحات التي اشتققتها أو أدخلتها على مدار بحوثي تلبي حاجة مزدوجة من الناحيتين المعرفية والإبستمولوجية. فمن جهة كنت أريد التعرف على المضامين الخاصة بالأرشيف الإسلامي والتراث المتفرع عنه ثم فرزها، ومن جهة أخرى كنت أريد التفكير في هذه المضامين أو شرحها وتفسيرها داخل منظور، ما كنت قد دعوته بالأرشيفين الأكثر اتساعاً وشمولية. وإذا ما اتبعنا التسلسل الزمني فيمكن القول بأني اشتققت المصطلحات التالية التي لم تحظ حتى الآن باهتمام أي عالم مختص في الدراسات الإسلامية، ولا حتى أي مؤرخ يشتغل خارج مجال الدراسات الإسلامية. وكنت أتمنى لو حظيت باهتمام الباحثين والعلماء إما من أجل رفضها، وإما من أجل المساهمة في نشرها وتقويتها وجعلها أكثر فعالية. هذه المصطلحات هي التالية: الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية 1970، وعلم الإسلاميات التطبيقي 1973، السياج الدوغمائي المغلق ثم الخطاب النبوي 1982، ثم الأنظمة الثقافية للاستبعاد والنّبْذ المتبادل، وكذلك الجهل المؤسَّس والمؤسساتي 1983، ثم نقد العقل الإسلامي 1984، ثم المدونات الرسمية المغلقة ومجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي 1988، ثم مصطلح الباحث/المفكر 1995، ثم مصطلح العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق، أو الذي هو الآن في طور الانبثاق 1996، ثم مصطلح المثلث الأنثروبولوجي... الخ. وفي كل مرة اخترعت فيها مصطلحاً جديداً كنت أضع تحته خطاً لكي ألفت انتباه القارئ إليه. والواقع أن الكثير من القراء راحوا يشتكون من تراكم أو تزايد هذه المصطلحات الجديدة غير المعروفة وغير المألوفة. ولكن ينبغي أن يعلم القارئ أنه لا يمكن تأسيس فكر جديد بدون اختراع مصطلحات

أو مفاهيم جديدة. لا يمكننا أن ننتهك المعارف السائدة، أو نزحزح التساؤلات القديمة باتجاه تشكيل فضاءات جديدة للمعقولية والفهم بدون اشتقاق جهاز مفهومي ومصطلحي كامل. وأقصد بها فضاءات أكثر قدرة على الاستيعاب والشمولية: أي استيعاب الظواهر والمعطيات الجديدة أو المستجدة. كما أنها فضاءات أكثر صحة ودقة. لا يمكننا أن نتجاوز المعارف الخاطئة والأنظمة الفكرية العتيقة أو المهترئة بدون أن نولِّد تدريجياً مجموعة من المصطلحات والمفاهيم المتلائمة مع الأنماط الجديدة لإنتاج المعنى، والمعرفة، والممارسة التاريخية، ثم السيطرة عليها. ثم ما انفككت أعيد بلورة هذه المفاهيم التي استقيتها أو اخترعتها، ما انفككت أعيد صقلها وتجديدها إما بعد القيام بقراءات جديدة لمراجع مختلفة، وإما من أجل تحسين التواصل بيني وبين أنواع الجمهور المختلفة التي تستمع إلى محاضراتي في شتى أنحاء العالم. وأنا أستفيد من ردود فعل الجمهور وتساؤلاته ومناقشاته التي أغنت تفكيري واستراتيجيتي التعليمية والتربوية. ولهذا السبب يشعر بعضهم أحياناً بأني أكرر كلامي في المحاضرات أو المقالات المختلفة من كثرة التركيز على نفس المصطلحات، ولكن لا ينبغي أن يعتبر القارئ عوداتي الكثيرة إلى هذه المصطلحات والمفاهيم بمثابة تكرارات مملة. فالواقع أنني أقوم بهذه العودات قصداً لكي أقدم المزيد من الشروحات التي تغني الفعالية العملية للمفاهيم المعاد استخدامها في سياقات مختلفة.

وفي هذا البحث المنهجي والتائه والمتوحد في آن معاً راحت حقيقة بديهية تفرض نفسها عليّ، تقول هذه الحقيقة ما يلي: إن البحث الجامعي الأكاديمي يمارس فعلاً طبقاً للآليات التي درسها بيير بورديو تحت اسم "التكرار أو التقليد أو الاستنساخ". وفي حالة الدراسات الإسلامية هناك أشياء كثيرة سلبية تلعب دورها أيضاً. نذكر من بينها: لا مبالاة الباحثين بالنداءات المتكررة التي أطلقها من أجل التواصل العلمي مع بعضنا البعض. ثم التواطؤ عن طريق الصمت من أجل خنق الأصوات المزعجة. ثم أساليب الهجوم على الآخرين والحطّ من قيمتهم، وهي أساليب تصل إلى حد النميمة الفكرية. ثم نشر "الإشاعات" التي لا يمكن السيطرة عليها، وهي إشاعات ذات آثار سلبية محسوبة بدقة. وكل هذه الأشياء تمثل ممارسات شائعة في الأوساط

الأكاديمية. وتكبر أهميتها كلما زادت أهمية الرهانات الإيديولوجية والأهواء الملتهبة التي تثيرها كلمة "إسلام" في جميع الأوساط سواء أكانت إسلامية أم "غربية".

وهناك أيضاً عامل آخر ينبغي أن نأخذه بعين الاعتبار وهو: أن العلم لا يفكر، كما يقول هيدغر. صحيح أن العلم ينص على الحقائق، ويصف الوقائع أو الظواهر، ويبرهن عليها من أجل الانخراط في الممارسة الصحيحة أو القيام بعمل ذي مصداقية. ولكنه يتخلى عن المكتسبات المبرهن عليها ما إن تبدو غير ضرورية للممارسة العملية أو ما إن تكذّبها التجربة. وفي هذا النوع من الممارسة للعلم فإن التفكير يعني الثرثرة لا أكثر ولا أقل. هذا ما قاله لي حرفياً مؤرخون كبار كنت قد عرضت عليهم دراستي النقدية المطولة عن أعمال كلود كاهين. وأعتقد جازماً بأن معظمهم لم يقرأها؛ لأنهم قالوا لي بنوع من التملّص أو التهرب بأنهم لم يدركوا ما هو موضوع المناقشة. وأما أحد الزملاء الأمريكان فقد عبَّر بشكل واضح عن الجانب العملي المرتبط بكل علم مبلور جيداً عندما وصف دراستي المذكورة قائلاً: "بأنها محض لفظية". ولم أنجح في إقناعه بالفكرة التالية: وهي أن أول عمل ينبغي على المؤرخ القيام به يكمن في المراقبة الصارمة للاستخدام الذي يقوم به للكلمات التي تتخذ قيمة المفاهيم أو المصطلحات.

إن دراستي عن أعمال كلود كاهين تهدف إلى ما يلي: توسيع مجال هذه المراقبة بدلاً من أن نفصل –كما لا يزالون يفعلون حتى الآن– بين القطاعات المعرفية التالية: التاريخ المدعو بالعام، والتاريخ السياسي، والتاريخ الاجتماعي، والتاريخ الاقتصادي، وتاريخ الأفكار، وتاريخ أنظمة الفكر، وتاريخ الفن... الخ. وهكذا حصل لي مع زملاء جامعيين كرسوا حياتهم كلها للبحث والتعليم تلك التجربة المؤلمة التي دعوتها **بالتواصل المستحيل** (عنوان الفصل الأول من كتاب مترجم إلى العربية تحت العنوان التالي: قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم. دار الطليعة، بيروت، 1998).

إن الأسباب التي تشوِّش التواصل أو تقطعه مع الزملاء الجامعيين هي بالطبع عديدة. وهي في الغالب أجنبية على المعرفة العلمية بصفتها تلك. ولكن لحسن الحظ فهناك دائماً مفاجآت سعيدة. فكثيراً ما شعرت بالدعم والتشجيع من قبل ردود فعل المستمعين العديدين لمحاضراتي. وهي ردود فعل صادرة عن جمهور متنوع

جداً، وفي مختلف البلدان. إنه جمهور ينتمي إلى كل الأعمار، وكل الأصول-الثقافية، وكل القوميات والأجناس عبر العالم. ومع جماهير المستمعين هؤلاء امتحنت لأول مرة مدى صلاحية أو عدم صلاحية الخيارات المنهجية والاستراتيجيات المبرمجة لعلم الإسلاميات التطبيقي. فلم أعد أحصي عدد طلابي في السوربون أو حتى عدد الناس الذين استمعوا لمحاضرة واحدة من محاضراتي والذين يعبرون لي بعد سنوات وسنوات عن رضاهم عن هذا الفكر. فكثيراً ما يستخدمون أطر علم الإسلاميات التطبيقي وأدواته من أجل فك أسرار الخطابات الإسلامية أو تشخيص مشاكلها وإشكالياتها. وفي كل مرة أقيس حجم النقص المريع الذي يعاني منه هذا الجمهور عن الإسلام وتاريخ المجتمعات الإسلامية. ولكن الأخطر من ذلك هو أنه لا يمتلك الآلات الفكرية التي تتيح لكل واحد أن يشعر بأنه معنيّ فكرياً ومدنياً بالمجابهات غير المتكافئة الحاصلة بين الثقافات الدينية التقليدية/والثقافات المدعوة حديثة. وهذه الحالة هي التي شجعتني على توليد مصطلح **الباحث-المفكر** لكي أفسح المجال في ممارسة علوم الإنسان والمجتمع لتشكل معرفة نقدية بشكل صارم ودقيق. إنها معرفة موثوقة، ذات مصداقية، معرفة تحفِّزنا في ذات الوقت على **التفكير** وتقدم لنا مادة للتفكير. لماذا؟ لأنها مصحوبة دائماً في الكتابة التي تجسدها بتساؤلات عديدة عن شروط إمكانية توليدها، ونقلها، وكيفية استقبالها من قبل الفاعلين الاجتماعيين وطرائق استخدامهم لها.

إن سوء التفاهم الذي أثاره استخدامي لمفهوم **العقل الإسلامي** يقدم لنا أيضاً فكرة مضيئة جداً عن كيفية استقبال أي خطاب عن الإسلام من قبل علماء الإسلاميات (أي المستشرقين). أقول ذلك على الرغم من أنهم خبراء في الموضوع ويفترض بهم أنهم يعرفون رهانات التنظير واشتقاق المصطلحات والمفاهيم الجديدة. فالكثيرون منهم رأوا فوراً في هذا المصطلح الذي بلورته منذ سنوات عديدة نوعاً من الدفاع التبجيلي عن عقل "خصوصي" محصور بالإسلام فقط، عقل مشتق اصطناعياً من القرآن، وذلك على طريقة طبقة الفقهاء الكلاسيكيين الذين كانوا يشتقون الأحكام من خلال منهجية التأسيس أو التأصيل: أي أصول الفقه. أقول ذلك على الرغم من أن عنوان كتابي "من أجل نقد العقل الإسلامي" كان واضحاً بما فيه الكفاية. وكان ينبغي أن يمنع هؤلاء من ارتكاب خطأ فاحش كهذا الخطأ. ولكن بالنسبة للمستشرقين المتعودين على إدانة النزعة

التشويشية السائدة لدى التبجيليين المسلمين الذين يخلطون بين الأفكار والمكتشفات الحديثة وبين تعاليم الوحي القرآني أو تعاليم كبار المؤلفين الكلاسيكيين كالغزالي الذي يشبهونه بديكارت أو باسكال، أو ابن خلدون المشبه بمونتيسكيو... الخ.، أقول بالنسبة لهؤلاء فإن استخدامي لمصطلح نقد العقل الإسلامي لا يمكن أن يكون إلا سرقة لكانط وكتابه المشهور نقد العقل الخالص. وأنا أقوم بهذه السرقة أو الانتحال لكي أخلع على العقل الإسلامي مكانة مضخمة لا يستحقها! هذا على الأقل ما يعتقدونه. ولكن اعتقادهم هذا يقدم لنا أفضل مثل على نظرية الاستقبال: أقصد كيفية استقبال الأعمال الفكرية أو الأدبية من قبل القراء. فهناك إطار معين من الإدراك والتصور والتأويل لعادات الإنسان المسلم، وهو إطار سائد في الغرب منذ قرون عديدة وراسخ في عقليات الناس الأوروبيين. فما أن تذكر أمامهم كلمة إسلام أو مسلم حتى تستنفر في أذهانهم مجموعة من التصورات والكليشيهات والأحكام المسبقة. وهذه الكليشيهات مستوعبة ومهضومة حتى من قبل أولئك الذين شكلوها: أي المستشرقين أنفسهم. وبالتالي فهي تمارس عملها بشكل أوتوماتيكي أو آلي إلى درجة أنه حتى الباحثين العلميين –أي المستشرقين– لا يكلفون أنفسهم عناء ضبطها أو التحكم بها. نقول ذلك على الرغم من أنهم ينصحون طلابهم بضرورة التقيد بقواعد البحث العلمي الداعية إلى مراقبة العواطف والميول الذاتية قبل التنطُّح لدراسة أي موضوع أو الحكم عليه. لكي أكمل الصورة تقتضي مني الأمانة أن أقول بأن نفس ردود الفعل الانفعالية والتأويلية تمارس دورها في الجهة الإسلامية، ولكن في الاتجاه المعاكس. فهؤلاء يدينون تطبيق مقولات الفكر "الغربي" ومناهجه على الإسلام. ويعتبرون عنوان كتابي "نقد العقل الإسلامي" بمثابة المعادي للتقاليد. على هذا النحو تشتغل أطر المعرفة وتمارس دورها سواء في "الغرب" أو في الأوساط الإسلامية، وذلك فيما يتعلق بالدراسات الإسلامية، ثم بشكل أكثر بكل تفكير نقدي يتجرأ على تعرية الأشياء المستحيل التفكير فيها، أو اللامفكَّر فيها في الفكر الإسلامي ماضياً وحاضراً.

سوف أقدم هنا أعمالي الفكرية في خمسة مجلدات. وآمل أن تكون واضحة وتربوية ومكملة لبعضها البعض بما فيه الكفاية لكي تتحاشى سوء التفاهمات الجديدة وأنواع الرفض المسبقة من قبل القراء. وتحتوي هذه المجلدات على فصول كتبت منذ سنوات طويلة وعلى فصول حديثة العهد. ولكني أعدت النظر في

النصوص القديمة التي كانت قد كتبت منذ عشر سنوات أو أكثر. فنقحتها وعدلت فيها كلما كان ذلك ضرورياً. وعلى أي حال فإني أتبناها جميعها بدون استثناء، وبدون إجراء أي تغيير عليها في العمق. إني أتبناها بكل مقاصدها النقدية وصلاحيتها ومتانتها التعليمية والتربوية وفائدتها بالنسبة للجمهور الأوروبي أو الغربي، ثم بشكل أخص بالنسبة للجمهور الإسلامي الشديد التنوع والممتد من أندونيسيا إلى المغرب الأقصى، ومن الشمال الإسكندنافي إلى أفريقيا الجنوبية. إن كل النصوص التي جمعتها هنا في هذه الكتب تمتلك، وسوف تظل تمتلك لفترة طويلة، متانة فكرية ومنهجية ووجودية. لماذا أقول ذلك؟ لأن المهام المعرفية التي رسمت خطوطها العريضة فيها لم تستنفد بعد. وإنما هي تحتاج إلى فرق عديدة من الباحثين المفكرين لكي يمشوا بها حتى نهايتها. فأنا شققت الطريق من أجل تحرير الفكر الإسلامي أو دراسته بشكل علمي وتاريخي، ولكني لم أستنفد كل شيء ولا أستطيع أن أنجز كل شيء، وإنما أنتظر من الشباب الباحثين الذين سيجيئون بعدي أن يكملوا المشوار والطريق. إن إنجاز هذه المهام الملقاة على عاتقنا يتطلب توافر إمكانيات أكاديمية وجامعية عالية، كما ويتطلب بشكل خاص توافر مناخ سياسي وثقافي ملائم. ولكن للأسف فإن توافر هذا المناخ لا يزال يؤجَّل في البلدان التي يشغل فيها الإسلام السياسي أصحاب القرار ومجمل الفاعلين الاجتماعيين (أي مجمل البشر في المجتمع). هنا أيضاً أحب أن أقدم شهادتي الخاصة على الوضع، لقد دعيت للتدريس وإلقاء المحاضرات في مختلف جامعات العالم من أمريكا، إلى أوروبا، إلى آسيا، إلى أفريقيا.. وفي أثناء هذه الزيارات أتيح لي أن ألتقي بعدد كبير من أصحاب القرار والقيادات السياسية. وكان الجميع يتفقون معي بسهولة على ضرورة فعل شيء ما. أقصد بذلك أنهم كانوا يحسون بالحاجة إلى ضرورة تشكيل معرفة نقدية عن الإسلام، وضرورة نشر هذه المعرفة على أوسع نطاق. كما ووافقوا على ربط الإسلام لأول مرة بالتاريخ المقارن للأديان والأنتروبولوجيا المقارنة للأديان أيضاً. وفي أثناء الحديث اقترحت عليهم في أكثر من مناسبة مشاريع محددة بدقة من أجل تأسيس معاهد للبحوث والتعليم من أجل نشر هذه المعرفة الجديدة عن التراث الإسلامي. ويمكن للقارئ أن يطلع على هذه المشاريع من خلال برامج الاستكشافات البحثية التي بلورتها في كتبي ونصوصي العديدة.

والواقع أنه بعد أن أمضيت ثلاث سنوات من التعليم والنضال في هولندا (1990-1993) وافق المسؤولون هناك على تأسيس معهد من هذا النوع في مدينة "لايدن" (Leiden). وأخيراً تم تأسيس معهد مشابه في باريس. وقد ناضلت من أجل تأسيسه طويلاً. فبعد عشر سنوات من مقابلة العديد من الوزراء والشخصيات السياسية والجامعية، وبعد أن قدمت شروحات طويلة ودقيقة عن المشروع قبلوا أخيراً بتأسيس معهد للدراسات الإسلامية.

ولكن للأسف، فليس من المؤكد أن الإسلام سيدرَّس فيه ضمن المنظور المعرفي والابستمولوجي الذي أرغبه وأدعو إليه منذ سنوات طويلة. أقصد المنظور الذي يربط التوجهات النظرية والإبستمولوجية بالأهداف العملية لعلم الإسلاميات التطبيقي. وأما فيما يخص البلدان الإسلامية، فإني أعرف أن هناك جهوداً تبذل في تونس والمغرب الأقصى ضمن الاتجاه المرغوب الذي أدعو إليه. ولكن تأسيس أقسام حديثة للدراسات الإسلامية في الجامعات الشابة التي نشأت بعد الاستقلال لم يحصل بعد. وقد تأخر كثيراً، بل وأكثر مما يجب. والواقع أنهم تركوا المجال حراً للجامعات التقليدية التي احتكرته لصالحها. وأقصد بها جامعات الزيتونة، والقرويين، والأزهر وكليات الشريعة. فهذه المعاهد التقليدية هي التي احتكرت تدريس "العلوم الدينية". نقول ذلك على الرغم من أنه كان من الملح والعاجل إدخال تدريس علم تاريخ الأديان المقارن، وكذلك علم الأنتروبولوجيا المقارن للأديان بعد الاستقلال مباشرة أو حتى أثناء حروب التحرير الوطنية. ولكني أخشى أن ننتظر ذلك لفترة طويلة حتى في البلدان الأوروبية حيث تعيش جاليات إسلامية كبيرة تقدر بالملايين. والشيء الغريب، بل والمتناقض، فيما يخص هذه البلدان هو أن الأنتروبولوجيا لا تتوصل حتى الآن إلى فرض نفسها كعلم مناسب للإدارة الحديثة لمجتمعات متعددة الأعراق، والطوائف، والثقافات.

لكي أختتم هذه المقدمة العامة، فإنه بقي عليّ أن أرد على اعتراض محتمل؛ فقد يتساءل أحدهم محتجاً: لماذا تربط بالإسلام مشروعاً فكرياً يهدف إلى نقد المعرفة، وإعادة تأسيس أو تأصيل آليّات إنتاج المعنى، وهي آليات مرتبطة في الواقع بالتاريخ العام للفكر؟ وعندما أقول التاريخ العام للفكر فإني أقصده بكل مناهجه، ووضعياته المعرفية، وخياراته الإبستمولوجية، وتحديداته المتغيرة لمكانة العقل، والخيال، والذاكرة،

وعلاقاته بالعلوم الأخرى، وتحقيباته الزمنية أو الكرونولوجية، ثم تسمياته الموضوعاتية، والجغرافية، واستقطاباته المفهومية أو المصطلحية، واستراتيجياته التأويلية... الخ. وهكذا يصبح مفهوم علم الإسلاميات طاغياً أكثر مما ينبغي أو يستلحق بذاته كل شيء بدون حق. أقول ذلك على الرغم من أنه في البداية يمكننا أن نعترف بضرورة تهوية الإسلام أو تحريره من الداخل من القيود والأصفاد. وذلك لأن الإسلام ظل لفترة طويلة جداً، بل وأطول مما يجب، محصوراً بتلك الأقسام الهامشية المدعوة بالدراسات الشرقية أو بالاستشراق. وهي أقسام انضافت إليها أو حلَّت محلها حالياً نظرة لا تقل ثبوتيةً وجموداً. وهي النظرة المتمثلة بالدراسات التي يكتبها حالياً الباحثون الغربيون (أو المستشرقون الجدد) عن الأصولية أو الإسلام السياسي. ولكن يبقى صحيحاً القول بأن الهدف الأساسي لعلم الإسلاميات التطبيقي هو التالي: كسر جدران السياج الدوغمائي المغلق، لكي نستطيع أن ندخل إليه كل هموم وإشكاليات التاريخ العام للفكر. ثم على العكس: ينبغي أن نعيد دمج الإسلام وكل تراثه الفكري داخل الفضاء الجغرافي -الثقافي والجغرافي- التاريخي المتوسطي. نقول ذلك ونحن نعلم أنهما كانا قد استُبعِدا ونُبِذا منه بسبب العمل المتضافر للمسيِّرين "المسلمين" للظاهرة الإسلامية (أي رجال الدين)، ثم بسبب الصعود المتدرج للهيمنة الأوروبية. يضاف إلى ذلك أن مصطلح علم الإسلاميات (islamologie) يفرض نفسه نظراً إلى أن كل التحريات الاستكشافية وكل العمل المتمثل بإعادة التأصيل والتأسيس لآليَّات إنتاج المعنى وانتشاره تنطلق كما رأينا من المشاكل التي يطرحها على المستوى العالمي أكثر من مليار فاعل تاريخي (أو شخص بشري). وهذا المليار من البشر ينسبون أنفسهم، حقاً أو باطلاً، إلى الظاهرة القرآنية، والظاهرة الإسلامية (أو الحدث القرآني والحدث الإسلامي). ولكن بدلاً من أن نتبنَّى دون نقد وغربلة هذا النموذج أو ذاك من نماذج العمل التاريخي، وهما نموذجان يتصارعان الآن على مسرح العولمة، فإنه يجدر بنا أن نتبع طريقاً آخر. وفي رأيي إن العقل الاستطلاعي المستقبلي المنبثق حديثاً أو الذي هو الآن في طور الانبثاق والتبلور هو وحده القادر على مواجهة الوضع وحل المشاكل المطروحة. إنه العقل الذي يعترف بالتجذُّرات، والاستقطابات، والمسارات التاريخية لثقافات البشرية المعروفة حتى الآن، ولكنه في ذات

الوقت يعمل جاهداً من أجل انتهاك المواقع التقليدية المنغلقة على ذاتها، ومن أجل زحزحتها، ثم تجاوزها أخيراً، وحده عقل كهذا يمكن وصفه بأنه محرَّر ومحرِّر.

****

*) باحث و أكاديمي من الجزائر، وأستاذ في جامعة السوربون.

أسئلة الوعي والنهوض والتاريخ في الفكر العربي المعاصر

عبد الرزاق عيد*

إن الاشكالية التي يتهيكل حولها هذا البحث، يؤطرها سؤال لماذا هذا التردي المضطرد للوعي التاريخي في الفكر العربي؟ هذا السؤال يتجدد في صيغة أخرى، تلك التي طرحتها النخبة العربية الإسلامية منذ القرن التاسع عشر بالصيغة الشهيرة للأمير شكيب أرسلان، "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم". لا شك أن تجديدنا للسؤال النهضوي، بصيغة موازية ومناظرة: لماذا تأخر الوعي التاريخي العربي وتقدم عند الآخر؟، إنما يومىء بمباطنة دلالية، تشير إلى أننا بسؤالنا إنما نحدد ونعزو تأخر المسلمين، إلى عدم امتلاكهم الوعي التاريخي الذي كان مهماز تفوق وتقدم الآخر الغربي. هذا التناظر الدلالي بين سؤالنا الراهن، والسؤال النهضوي السالف، سيعود إلى الخلاصة النظرية التي انتهى إليها المشروع الفكري المتميز للمفكر المغربي عبد الله العروي، وهي أن أزمة الفكر التاريخي العربي إنما تكمن في عدم "استيعاب الفكر العربي مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وإنسية... إلخ، وبتعبير آخر وفق – العروي – فإن إشكالية الوعي التاريخي تكمن في إخفاق قاعدته الاجتماعية، حيث كان المعادل النظري لإخفاق الوعي التاريخي، إخفاقا للدعوة الليبرالية ذاتها، لكن هذا لا يمنع المؤرخ أن يرى في ذلك سبب تعثر المسيرة العربية بمجموعها. هذه الأطروحة ستشهد حاضنا فكريا في مشهد مجتمعي آخر، وذي سيرورة اقتصادية اجتماعية سياسية مباينة – نسبيا– عن المجتمع المغربي، وهو المجتمع في بلاد الشام من خلال المفكر ياسين الحافظ، إذ سيهضم مشروعه النظري أطروحات العروي ليعيد إنتاجها في صياغة اصطلاحية تنتمي لحقل الأدب السياسي معبرا عنها – حسب صياغته– في إخفاق القومية الديموقراطية التي هي تعبير عن حزمة من الاشتقاقات العلمية والمعرفية والثقافية، إذ فضاؤها المعرفي: العقلانية والتنوير والنسبية والبحث والاستكشاف، وشكلها السياسي: الديموقراطية والتعددية والحرية، وتعينها الاجتماعي: الإنسية، الإنسان مركز الكون، والفرد مركز المجتمع، حرية المرأة، وتعبيرها الثقافي: العلمانية بوصفها التعيين الملموس واقعيا للعقلانية. ونحن إذ سنحاور المشروعين (العروي – الحافظ) عبر التناص معهما سيتكشف لنا مدى الركود الذي لحق ويلحق بالفكر العربي، عندما

سنجد أن الأسئلة ذاتها، والاستنباطات، والإجابات تتردد منذ قرن ونصف، وكأن مسيرة العقل خط متصاعد باتجاه الهاوية اليوم، أي كأن الوعي التاريخي العربي، أي وعي العرب بالتاريخ، إنما يدخل المستقبل بدلالة الماضي، كان الدخول للمستقبل يتم القهقري على حد تعبير بول فاليري.

العرب والتاريخ / تعقيب على تعقيب:

يحيل عبد الله العروي القارئ إلى كتاب قسطنطين زريق "نحن والتاريخ"(1) ليشير إلى أنه في كتابته تحت هذا عنوان (العرب والتاريخ) يريد أن "يعقب على ما قاله، وليس نقدا لما قاله" ليذهب بالنتائج أبعد مما ذهب إليه زريق(2)، ونحن بدورنا سنقوم بتعقيب على تعقيب، لإنتاج حالة تناص بين نصوص (ثلاثة) تمتد على مدى نصف قرن، أي منذ صدور كتاب زريق 1957.

يقدم كتاب العروي مفاتيح مفاهيمية مهمة من الوجهة الفنية والتأليفية والوظيفية والمعرفية، إذ أن المؤرخ المعاصر "لا يفسر الوقائع بمنطق المشاركين فيها، بل حسب منطق لم يعوه هم ويعيه هو اليوم" فلا بد من التمييز بين منطق المؤرخ، وارتباط و عدم ارتباط الأحداث والوقائع كما كانت فعلا والتي لم يعلمها أحد بالضبط. تلك هي دواعي الكتابة التاريخية، لكن ما هي الأسس المعيارية التي وجهت نظرة العربي في ذلك الزمن لتاريخه؟

إن العنصر الحاسم في البنية التأليفية السردية لمؤلفات التاريخ العربي هو "السيرة النبوية".

وهذا ما يفسر لنا تلك الحيادية السلبية عند المؤرخ العربي تجاه الوقائع، فما دامت منصة الانطلاق في الحساسية تجاه الوقائع هي العهد النبوي، فإن العبرة والاعتبار والمعيار تتحدد من خلال الاقتراب أو الابتعاد من النموذج، ولهذا لا غرابة أن نلحظ السلبية تجاه الفتوحات الأموية، بسبب موقف الفقهاء من خلفاء بني أميّة.

وهذه العوامل هي التي تفسر – حسب العروي – حكم غرونباوم في كتابه " إسلام القرون الوسطى" القائل: "بموضوعية الأسطوغرافية العربية التي هي ميزة تستحق الإعجاب والتنويه" ومن ثم اتفاق مارغوليوث على هذا الرأي(3).

لا بد لنا من التنويه في هذا السياق إلى أن هذا الحكم الشائع حول "معيارية لحظة النبوة" يتبناها حسن حنفي بحماس شديد في مشروعه التجديدي للتراث، انطلاقا من أن الفاعلية الوحيدة في التاريخ الإسلامي هي فاعلية "الوحي"...

يغيب عن هذا العرض التأويلي والتقويمي في سياق هذا التعقيب للتأليف العربي للتاريخ من قبل د.العروي، مسألتان في غاية الأهمية:

أولهما: إنّ ما يسمى التاريخ القديم ما قبل الدعوة لم يكن على هذه الدرجة من الإهمال كما يذهب العروي، وهو يعقب مختلفا أم متفقا مع زريق، انطلاقا من أن المؤرخ القديم كان يستعمل الروايات بدون أي حكم تحبيذي أو انتقادي فيترك مسؤولية الصورة للشعوب التي ترسمها هي عن نفسها، ليرى الناس إلى أي حد وصل جهل وسفه الخلق.

غير أن هذا الاستنباط المتداول تأويليا في الكتابات التاريخية المعاصرة يصطدم بحقيقة أن علوم الأوائل تشكل حجما كبيرا في القرآن وأخبار الأنبياء، مما جعلها تشكل مرجعا أساسيا لرواية الأحداث الأخبار والأسانيد، كما جعلها تشكل عنصرا تفسيريا ضخما للنص القرآني والحديث الشريف في موسوعات التفاسير، وبالتالي فعوضا عن أن يجبّها الوحي، استند إليها المفسرون وكتاب الرواية والأخبار والتاريخ بوصفها

وقائع موقوفة إلهيا، وذلك من خلال اعتماد بعض الصحابة والتابعين على علوم اليهود والتوراة في التعرف على التاريخ القديم.

ثانيهما: عدم إثارته أي سؤال حول شروط التواتر والرواية، وما استتبع ذلك من علوم فن الجرح والتعديل، ومدى الوثوقية التي يمكن أن تمنح للرواية والخبر المنقول بـ(العنعنة).

سيعود العروي في كتابه (الإيديولوجيا العربية المعاصرة)(4) ليشير إلى مدرسة أغناطس غولدزيهر وموقف تلاميذه من موقعة بدر، إذ بعد تمحيص المصادر، ينتهي بهم الأمر إلى نفي الواقعة عمليا مع الحفاظ على الاسم فقط، وهم يواصلون الكلام عن المعركة مع أنهم يقررون أنهم يجهلون أين وقعت بالضبط، ومن شارك فيها وعدد القتلى والجرحى، بل حتى من خرج منها منتصراً لكن الباحث يأخذ على غولدزيهر منهجه الفيلولوجي (اللغوي) النازع إلى الشك والنفي، وهذا الشك هو النتيجة المنطقية لكل تحليل نقدي لا يبرح حيزه الضيق!

وثالثا: فإن الحيادية التي أعجب غرونباوم ببعدها الموضوعي في التأليف التاريخي العربي، لا يمكن الاطمئنان إلى تفسيرها المساق من قبل (العروي / زريق) إذ تعلل هذه الموضوعية بـ"واجب الشهادة بوصفه واجبا دينيا" وهي حيادية موضوعية تعبر عن اعتراف بـ"الحكمة الإلهية".

لا شك أن هناك جانبا مهما في استقراء هذا التعليل لتلك الحيادية، لكنه يظل غامضا، ونظن أن تأويلنا أكثر استجابة للمغزى الدلالي للظاهرة، وهو التأويل القائل: بأن التأليف التاريخي منذ عصر التدوين، بدأ يتسلل إليه الكثير من علوم الكلام، ونظن أن المذهب الجبري الذي أُسس له رسميا في العصر الأموي هو الذي يتيح لنا الذهاب تأويليا إلى القول: بأن الأحداث والوقائع ما دامت ثمرة قضاء الله وقدره المقرر باللوح المحفوظ، وما دامت ليست إلا تجليا للأمر الالهي، فلابد أن يتولد عن هذا المغزى التأويلي نوع من الحيادية السلبية التي قد تتبدى بمظهر عال من الموضوعية إزاء الأحداث، ما دام الإنسان لا يملك من أمر نفسه تجاه الوقائع دفعا ولا اختيارا أو ضرا ولا نفعا، أي أن التأليف التاريخي العربي كان يمتلك منطقا داخليا باطنيا، تسلل إلى وعي المؤرخ بتأثير علم الكلام والفلسفة، وهو ما سيعود العروي ليثبته في مرحلة لا حقة في كتابه

"الإيديولوجيا العربية المعاصرة" كما أسلفنا، لكن هذا المنطق الداخلي يستنبطه العروي من خلال دلالة تواريخ التأليف "نهاية القرن 3 هـ، أواخر القرن 5 هـ، أوائل القرن 8 هـ، أواخر 9هـ، وهي كما نلاحظ عهود انحسار تاريخي، عقب أو عشية كوارث، وبالفعل، كيف لا نربط بين مشروع الطبري التأليفي التوفيقي وأزمة القرامطة، ومشروع ابن خلدون وضياع الأندلس، ومشروع السيوطي وانحلال حكم المماليك؟

هذه التواريخ هي التي تعير الأعمال منطقا داخليا حسب كتاب "الإيديولوجيا العربية المعاصرة"(5).

الموضوعة تتمّتع هذه بأهمية خاصة في إطار البحث عن تجليات الوعي التاريخي في الفكر العربي، لكن سياق البحث لا يتيح وقفة مطولة عند هذه الموضوعة، إلا أننا نسارع إلى القول، بأن الوحدة التأليفية الداخلية الباطنية، إنما نتأولها، بتفاعل المؤرخ مع التيارات الفقهية والكلامية والفلسفية لزمنه، لاسيما أن المؤرخين -ككل نخب ذلك العصر- يتصفون بالموسوعية، فالطبري لم يكن مؤرخا كبيرا فحسب، بل كان فقيها، ومتكلما عظيما، بلغ درجة من علو المقام العلمي في عصره يتكافأ مع الأئمة الأربعة، حتى غدا صاحب مذهب.

إن الجبرية، التي تلغي فعالية البشر، وتحكم عليهم بالتردي البشري كلما ابتعدوا عن لحظة البداية، سنجدها حتى عند مفكر استثنائي في عصره وهو ابن خلدون، الذي اتخذت عنده هذه الحتمية شكلها البشري السوسيولوجي، حيث سيكتب ابن خلدون مرحلة انهيار الحضارة العربية، أي النهاية الحتمية لدورة العمران، فها هو يصف "ما نزل بالعمران شرقا وغربا" في منتصف المائة الثامنة للهجرة "كأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض، فبادر بالإجابة".

لقد استجاب العالم للنداء الكوني بالخمول، وذلك حين جاء الطاعون إلى "الدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها.... فتداعت إلى التلاشي واضمحلال أحوالها، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعضعت الدول والقبائل.... "

يقارن الدكتور محمد عابد الجابري نص ابن خلدون الذي يكتب مرحلة انهيار الحضارة العربية بنص لكوندورسيه، الذي يكتب مرحلة صور الحضارة الغربية من خلال استلهام روح الثورة الفرنسية التي عاشها

من الداخل، يعلن كوندورسيه أنه "ليس ثمة حدود مرسومة لتقدم الملكات الإنسانية؛ لأنه لا حد على الإطلاق لقبول الإنسان للكمال، وبما أن ليس ثمة قوة أعلى من الكمال، فإن سيرورة الإنسان نحو الكمال لن تعرف حدا ولا نهاية إلا مع اختفاء الكرة الأرضية التي أسكنتنا الطبيعة عليها"(6). إذن فإن تعقيبنا على تعقيب عبد الله العروي على نص قسطنطين زريق، يفترض أن المنطق الداخلي للتأليف التاريخي، ليس انعكاس المآلات التاريخية على المؤلف فحسب، بل وتسرب الرؤية الجبرية بوصفها العلة الوحيدة لتسلسل الأحداث، أو اضطرابها، وفق المشيئة الربانية.

الوضع الحالي في البحث التاريخي:

يصنف قسطنطين زريق في كتابه المذكورالأبحاث التاريخية في الوطن العربي إلى أربعة اتجاهات:

1-الاتجاه التقليدي، الذي حافظ على نظرة المؤرخين القدامى. يلخص هذا الاتجاه تاريخ الإنسانية كلها في تاريخ الإسلام، ثم يلجأ في تعليل الأحداث إلى القدر الإلهي، ويتورع عن نقد رواية السلف الصالح. وفي آخر تحليله ينعته د. زريق بأنه (وسطي جديد) تبعا لتسمية اتجاهات مماثلة ظهرت في الغرب.

2-الاتجاه القومي، الذي ينغمس في الماضي القومي ويميل إلى التجريد والتزويق على الطريقة الرومانسية، ويخضع التاريخ لفكرة سياسية مسبقة، وفي بعض الأحيان لسلطة سياسية قائمة. يغالي في تعظيم الماضي القومي، ويبخس حق ماضي الإنسانية كجماعة، ويستعمل المنهج النقدي لتفنيد أقوال الغير، ولا يخضع له فيما يخص أقوال بني جلدته، يمزج دائما التفسير بالغيبيات والقوانين الواقعية. ثم يلخص المؤلف نقده لهذا الاتجاه قائلا إنه قومي، ومع ذلك يرفض أساس القومية العصرية أي العلمانية.

3و4- الا تجاه الماركسي والاتجاه الوضعي، المتماثلان من حيث الأسلوب وطرائق البحث والخلفيات المعرفية، لكن الأول ضيق في نظر المؤلف، متحيز غير شمولي، يقول بوحدوية العلة (العامل المادي الاقتصادي)(7)، في حين أن الثاني أكثر شمولية، يقول بتعدد العوامل المسيرة للتاريخ، من مادية وروحية وفردية وجماعية، وسياسية واقتصادية ... الخ.

البعد الكوني في الوعي التاريخي:

إنّ التعقيب الذي يسوقه العروي على كتاب "نحن والتاريخ" يتمثل في عنصر مفصلي حاسم، وهو الذي سيتوقف عنده، ياسين الحافظ، وهو البعد الكوني في امتلاك العرب للوعي التاريخي، وذلك بطرح سؤال أين نحن العرب من الآخر في شبكة علاقاتنا مع الأمم والشعوب الأخرى؟ وكيف يفكر الآخر، لاسيما أن هذا الآخر هو المجتمع المتغلب بوصفه مجتمعا صناعيا؟

وهنا يحضر ماكيافيلي (تاريخاني) العقل السياسي العملي من خلال صيغة "الزمان... خالق كل حقيقة" أو (تاريخاني) العقل الجدلي هيغل عندما يكتب: "إننا لا نستوعب التاريخ إلا عندما نستطيع أن نرى الحاضر بصورة عامة، كنتيجة لتلك الوقائع التي تمثل حلقتها الأساسية أخلاق وأعمال المشاركين فيها"، ويحضر جوته في هذا السياق من خلال هذا البيت:

والتقليد يا جاهل هو أيضا وهم من الأوهام(8)

هذه الخصائص للوعي التاريخي، يلخص خصائصها: "أ: إيجابية الحدث التاريخي، إذ الحاضر يفسر (يعلل) الماضي، لكن الماضي أيضا لا ينفك عن حكم الحاضر. — ب: مسؤولية أصحاب الوقائع، أي أن الحكم عليهم ممكن، وهذا هو معنى كلمة هيغل "التاريخ هو محكمة العقل" — جـ: تغير التاريخ المستمر، أي أن التاريخ ليس وحدة كلية مغلقة، بل هو عملية متطورة مستمرة.

والأساس الفلسفي الكامن وراء هذا الوعي التاريخاني، لكي يكون التاريخ محكمة العقل، حسب هيغل، فإنه ووفق الجدل الهيغلي ذاته يتمثل باعتبار أن لا حقيقة مطلقة سوى "الصيرورة"، فالحقيقة المطلقة لا تنكشف في إشراقة مباغتة، وعلى هذا الأساس – وعي الحقيقة بوصفه وعي " الصيرورة " – تتأسس علاقة الترابط بين النزعة (التاريخانية) والديموقراطية والعلم الحديث. أي أن الديموقراطية كنظام مدني تقتضي أن لا أحد في المجتمع يملك الحقيقة السياسية، وفي العلم لا بد من نفي افتراض عجز العقل الإنساني عن إدراك أسرار الطبيعة، ومن ثم القطع في الآن ذاته مع فكرة المعرفة الكشفية، وذلك هو عماد الممارسة التاريخية العصرية.

الوعي التاريخي / الليبرالية / الكونية:

الـوعي التـاريخي يتجـاور مـع الـوعي الليـبرالي الحـديث, ومـع الـوعي الكـوني لإنتـاج الـوعي المطـابق (concience a dequate) وفق مصفوفة ياسين الحافظ النظرية(9)، وذلك لأن الوعي المحلي لأمة مفوّته، فرضها النظام الرأسمالي على العالم، هو وعي مفوّت، وهذا يعني أن الوعي التاريخي يتولد من إدراك جدل الخاص المحلي (التقليد)، مع العام الكوني (الحداثة) الذي يقتضي بدوره إنتاج حالة تطابق بين الزمان والمكان، إذ نحن نعيش ضروريا في جغرافية كونية موحدة، وكلما تقدمت التقنية ازداد صغر حجم كرة الكون، لكنـا زمنيـا فـنحن خـارج تسلسـل الـزمن العـالمي، أي وفـق المصـطلح الألمـاني، نعـيش في بـرزخ الفـوات (anachronisme)، وهذا المصطلح (الفوات) يطلق على الشعوب التي يشكل وجودها في عصر معين ضربا من غلطة تاريخية أو مفارقة تاريخية، باعتبار أنها ما تزال تعيش في مرحلة تخطتها شعوب أخرى، صاغت العصر وفرضت نفسها عليه. الشعوب المفوته: هي الماضي ملقى على هامش الراهن أو الحاضر، هي التي تعيش في غير عصرها(10).

وعلى هذا فإن الوعي التاريخي هو وعي بهذا الفوات وبحث في علله، أي أنه استدراك للزمن الضائع، لإنتاج وعي قادر على التطابق بين العيش في المكان (العالم المعاصر) والعيش في الزمان (الزمن المعاصر). من هنا فإن الكونية هي المدخل الرئيس لاستيعاب الوعي التاريخي، ولهذا نجد الوعي التاريخي متلازما تلازما ضروريا مع الكونية والحداثة (الليبرالية) حيثما ورد في نصوص الحافظ، وذلك بسبب الوحدة التناقضية التي فرضها الغرب على العالم بعد أن رسمله، فأصبحت الشعوب المتأخرة، والتابعة بحاجة إلى وعي جديد يتجاوز وعيها القومي (المحلي) الذي لم يعد –نظرا لحالة الفوات التي تعيشها– مطابقا لحاجاته المتمثله في تحديث بنيانه ورفعها الى مستوى العصر... فالأمم العصرية الحديثة – وحدها – التي يتطابق وعيها القومي مع وعيها الكوني.

لذا فإن الإيديولوجيا التحديثية لدى أمة مفوتة هي الإيديولوجيا التي تصنع وعيها في قلب العصر، عندها يكتسب الوعي بعده كوعي تاريخي...، فالأمة لكي تحدث وعيها التقليدي باتجاه امتلاك الوعي التاريخي،

لابد لها أن تكوّن وعيها؛ لأن التناقض في ظل حالة التبعية التي تعيشها لم يعد محصورا داخل الإطار القومي، بل بين وعيها وممارسة أمم أخرى عصرية(11).

الحداثة الليبرالية بين العروي والحافظ:

ولدت الثقافة الوطنية في لحظة التقاطع التاريخية بين الوعي الثقافي المحلي الأهلي الموروثات – الذاكرة التراثية – الثقافة الشفهية والمكتوبة: (الشعر والحكاية والمقامة)، وبالمحصلة "المخزون الثقافي الشعوري واللاشعوري" المؤسس للمخيال الاجتماعي والثقافي المحلي) هذا من جهة. ومن جهة أخرى ثقافة الغرب (الليبرالية) بشتى تجلياتها التي تكونت في القرنين 17 – 18، وإذا عرفناها بالضد، فهي المعادل للوعي التاريخي الحديث الذي أحدث قطيعة (أبستمولوجية) معرفية مع الماضي، حيث التأكيد على موضوعية الطبيعة والمادة بمواجهة فكرة الماوراء، التأكيد على عقلانية العلم في مواجهة الميتافيزيقا، هذا على مستوى رؤية العالم، أما على مستوى منظور المجتمع لذاته اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا وسياسيا، فهي دعوة إلى حرية المشروع الاقتصادي ومعادله الاجتماعي والسياسي والثقافي، فالمعادل الاجتماعي يتمثل في حرية الفرد وتأكيد أولويته، مما سيقود إلى أولوية محاربة الاستبداد، وإلى العقلانية على الصعيد المعرفي. هذه المنظومة المفاهيمية سرعان ما استقلت تاريخيا عن حاملها لترتدي طابع فتوح دائمة للبشرية، بعد أن غدا الغرب الصناعي هو الحاضنة التكوينية التاريخية والكونية لكل الثقافات البشرية، ففتوحات الليبرالية أنجزتها البورجوازية الغربية، لكنها مع عولمة الرأسمالية للعالم، فإنها غدت مكتسبات إنسانية، وكفت عن أن تكون ثقافة وطنية قومية خاصة بالغرب، رغم أنه ظل ساحتها الأصلية، بسبب أن ولادتها عند الغرب كانت محايثة لنموذج (المصنع)، بينما تلوناتها وشحوبها، وإخفاقاتها عندنا تفسرها ظاهرة أنها وفدت إلينا مع (السلعة المصنعة) عبر "السوق" فكان (إغراء السلعة)، مدخلنا إلى حداثة الوعي التاريخي(12).

لقد تعرف الفكر العربي على الليبرالية في صيغتين أبرزتا درجة الثقل النوعي لكلتا المنظومتين (المحلية والكونية)، حيث تمثلت في سبيلين: سبيل "المصالحة" بين الدين والعصر، الماضي والحاضر (الطهطاوي – الأفغاني – محمد عبده – الكواكبي)، وسبيل الليبرالية "الأمثولة" العصرية التي ترى في الغرب صانعا لتاريخ

العصر، فهو المثال والنموذج للتقدم، (أحمد لطفي السيد – طه حسين – علي عبد الرزاق – حسين هيكل... إلخ).

إذا كانت ليبرالية النهضويين الأوائل تستدعيها حاجات مجتمع يتطلع للخروج من الانحطاط فقد كانت ليبرالية واسعة فضفاضة، تتعامل مع مفهوم الحرية، كحاجة، كضرورة كُلِّية، تستدعيها كلِّية واقع اجتماعي ثقافي فقدها منذ زمن طويل، ولذا فقد كانت برنامجا مطلبيا، وليست منهجا نظريا، ومن هنا يلتقط عبد الله العروي خصوصية علاقة المفكرين العرب بالليبرالية، فهم "من جهة استلهموها كشعار ولم يتجاوزا الشعار إلى التمثل الفلسفي، ومن جهة ثانية، تأثروا بها طويلا، إلى حد أنهم أوّلوا مذاهب أخرى تأويلا ليبراليا"(13).

والعروي في إشارته هذه إنما يؤكد أن النهضويين الليبراليين العرب الأوائل لم يستوردوا الليبرالية استيرادا، ولم يقحموها إقحاما، مخارجا للواقع. فالعروي من المفكرين العرب الذين لم يرجموا الفكر النهضوي الليبرالي بوصفه فكر الغزو الثقافي، الغريب عن الذاتية الحضارية للأمة، بل وجد في عدم انكباب الفكر الليبرالي العربي على مسألة الحرية فلسفيا ونظريا، إنما هي استجابة لحس تاريخي سليم وفق تعبير غرامشي، أو وعي تاريخي مطابق بلغة الحافظ بعدم حاجات المجتمع، وليس بسبب قصور الأذهان وعدم النباهة، بل لأن: "المجتمع الإسلامي كان في حاجة إلى نشر دعوة الحرية أكثر مما كان في حاجة إلى تحليل مفهومها(14)"، فداعية التاريخانية يظل أمينا للوعي التاريخي في فحصه وقراءته ونقده للنصوص الفكرية بوصفها نتاجا لتاريخها، وفعلا في هذا التاريخ.

فالليبرالية في السياق النهضوي العربي – وفق منظومة العروي – تجسيد موضوعي عقلاني لمستوى التطور التاريخي الذي حققه المجتمع، ولمستوى وعيه التاريخي بهذا التطور، أو بمعنى أدق استجابة لما لم يحققه المجتمع بعد، وهذا يعني بلغة ياسين الحافظ، أن الليبرالية في الزمن النهضوي أنتجت وعيا تاريخانيا كونيا مطابقا بحاجات المجتمع العربي, وهو يلتمس طريقه باتجاه التقدم والتحديث.

وقد انطوت الليبرالية عبر حضورها في الخطاب العربي على المستويات الثلاثة التي يتحقق بها الوعي المطابق للمجتمع العربي: الوعي الحديث والوعي الكوني والوعي التاريخي. والبعد التاريخي يتبدى في هذا السياق،

ليس من خلال استجابة هذا الوعي لزمنه التاريخي فحسب، بل من خلال مزيتين تميز بهما المؤلفون العرب الليبراليون يحددهما العروي:

الأولى: في الدفاع عن الحرية ضد الخصوم الداخليين من خلال المشترك الثقافي الإسلامي، حيث راحوا يثبتون أن الدعوة إلى الحرية من صميم الإسلام، وإن كل ما يناهض الحرية في الحياة الإسلامية فهو ليس من الإسلام الحقيقي.

الثانية: وهي إرادة تأصيل الحرية في عمق المجتمع والتاريخ الإسلاميين، والليبرالي العربي بذلك ينفصل عن مرجعيته الغربية سيما (جون ستوارت ميل) الذي يظهر تأثير كتابه "في الحرية" في كتابات أحمد لطفي السيد.

ف"ميل" يرى أن دعوة الحرية محددة تاريخيا بعهد النهضة في أوروبا، في حين مضى الليبرالي العربي يتقراها في الزمن الإسلامي القديم (أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح، وأبو ذر بطل الديموقراطية والاشتراكية) قد يكون هذا القول بدعة دخيلة على الليبرالية – وفق العروي – لكنّ تقويل أبطال الماضي أقوال الحاضر ليس وقفا على المثقف العربي، فنحن نجده في أحقاب أخرى في التاريخ العالمي، مع ذلك فإن ليبراليا أصيلا كـ(أحمد لطفي السيد) لم يلجأ إلى مثل ذلك الاستحضار الغريب عن الليبرالية(15).

رئيف خوري والوعي التاريخي لليبرالية العربية النهضوية:

في سنة 1941 تصدّى رئيف خوري من موقع المفكر التاريخاني الوريث الشرعي لفكر النهضة والتنوير للإيديولوجيا القومية من خلال أبرز دعاتها نظريا في تلك الحقبة، وهو قسطنطين زريق، في كتابه "الوعي القومي". فوضع رئيف كتابه "معالم الوعي القومي" محللا نظام الخطاب القومي، ليظهر معالمه بوصفه خطاب مشاعر، وأهواء، وحدس صوفي لا يخلو من أصداء الحدس الداخلي البيرغسوني، حيث يسود نص – زريق– صياغات ذات بعد دلالي تحيل إلى الداخل، إلى الجواهر الثابتة (سيادة الجنس العربي على الأجناس الأخرى، الثقافة العربية وما يكمن وراءها من قوى روحية خاصة، النبوغ الخالص للغة العربية)، هكذا يكشف الخطاب عن نظام أحكام القيمة لا أحكام الواقع، عن الداخل المبطن بالوجدان، لا عن الخارج بحضوره الكثيف في مواجهة العقل، عن أشواق حرية الداخل للانعتاق، لا عن تطلعات الامة للحرية بوصفها عنوان الانعتاق من

الاستعمار، وتحقيق السيادة والاستقلال الوطني، هكذا يفكك رئيف المنهجية المعرفية الكامنة وراء الخطاب الإيديولوجي القومي، من خلال الاستناد على وعي تاريخي للمسألة القومية، بوصفها نتاج فعل الواقع, ونتاج انتقال من مجتمع الزراعة، إلى مجتمع الصناعة، ومن مرحلة التشتت والتذرير والتكسر المجتمعي، إلى مرحلة الاندماج القومي من خلال الوحدة الاقتصادية التي حققها تقدم وسائل الإنتاج عبر الثورة الصناعية، وتوزع العمل في الإنتاج الوطني, وربط كل الفروع من فروعه أوثق ربط، وما استدعى ذلك من ضرورة تسهيل طرق النقل والمواصلات.

كل ذلك ساعد على الإسراع في وحدة الثقافة والعادات, وخلق الشعور الشامل ب"الوطن الأمة"(16).

بتلك المنظومة العقلانية التاريخية النقدية كان يفكك رئيف منظومة "الوعي القومي" لتتكشف له عن إعلاء شأن العنصر النفسي الذي يبرز في جامعة الثقافة، والذي يفضي بدوره إلى أوهام ذاتية عن نبوغ اللغة العربية، وعبقرية الأمة، كل هذه المفاهيم إنما تتناسل من مرجعية واحدة، هي مرجعية الذات والنفس والشعور، الداخل والجوانية، وهي لا يمكنها أن تحقق تموضعا ملموسا في بنية وعي عقلاني تاريخاني للقومية العربية(17).

تأسيسا على نقد المفاهيم النظرية للوعي القومي عند أبرز ممثليه (قسطنطين زريق) يبني رئيف خوري عناصر وعيه القومي بوصفه وعيا تاريخيا، كونيا، عقلانيا، حديثا، ديموقراطيا، تنويريا. فيقدم رؤية ريادية للمسألة القومية، تتمتع بكل المقومات التي تؤهلها لأن تكون معاصرة، ليكون الهم النهضوي في صلب إشكالية التأخر بمستواها النظري والفكري والاجتماعي والثقافي والسياسي.

لكن رئيف الذي كان يعيش مرحلة صعود الجيل الثلاثيني الثالث، كان منخرطا في زمن تاريخي فتّي صاعد، زمن الأربعينات، ولهذا كان منكبا على كتابه تاريخه هذا فكتب الشعر، والقصة والمسرحية، والتأريخ الأدبي والدراسات النقدية، والمقالة الصحفية والأبحاث النظرية والفكرية والثقافية والسياسية، فالثقافة العربية كانت بحاجة إلى الولادة في صور ثقافية عقلانية ديموقراطية ذات وعي تاريخي كوني حديث ومعاصر، قادر على الخروج إلى فضاء العصر، فطفق يرسم لوحة لهذه الثقافة الوطنية الوليدة، متقصيا ملامح تشكلها، وحركة

سيرورتها وصيرورتها منذ البدايات، من خلال تقصي أشكال تكون الوعي التاريخي بوصفه وعيا حديثا, وتحققه في وطنيته بمقدار تحققه في كونيته.

لقد حقق ذلك في كتابه الريادي "الفكر العربي الحديث أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي".

لم يكن رئيف يلتفت إلى أهمية حضور فكر وثقافة ووعي النهضة في مجرى حياتنا الفكرية والثقافية، لكنه ربما كان الأول الذي صاغ مفهوما نظريا لتموضع فكر النهضة في ثقافتنا الوطنية، بمثابته "القاعدة الأساسية لثقافتنا المعاصرة" وإدراكه الجدلي التاريخاني بكونها نتاج اصطدام سيرورة الداخل (المحلي – التقليدي – ما قبل القومي) بالكوني من خلال التوسع الاستعماري، والطابع المتناقض لهذا التوسع(18).

وهو يلتقط هذا التناقض في أول نص يوجه إلى العقل العربي، وهو نص منشور نابليون الموجه إلى الجمهور المصري بعد الفتح النابليوني حيث يقول:

"هز الفتح النابليوني جوّ الجمود الذي كان مخيما على مصر، فنهضت فيما بعد أيام مُحَمَّد علي بك الكبير نهضة سياسية عسكرية، صناعية ثقافية، وأخذت من عهد نابليون تتجه الميول الثقافية المصرية إلى الارتشاف من ينابيع فرنسية، حتى كان زمن مُحَمَّد علي فقوى الترابط الثقافي بين البلدين وعززه التفاهم السياسي، وأنفذ مُحَمَّد علي البعوث العلمية، فكانت تلك البعوث من أسباب الاطلاع على فرنسا الثائرة, والمبادئ التحررية التي حركت شعبها إلى انتفاضات جبارة, ثم كانت في مصر تلك القافلة من الأدباء والمفكرين من رفاعة الطهطاوي إلى طه حسين اليوم"(19).

ويقوم رئيف بعرض وتحليل، واستقراء أشكال التفاعل بين مبادئ الثورة الفرنسية, وتلك القافلة من الأدباء والمفكرين الذين مهدوا للثورة الفرنسية من عصر النهضة حتى القرن الثامن عشر, الذي يوليه عناية خاصة بوصفه "عصر الأنوار" الذي آلت إليه ثمرة العقل الأوربي منذ النهضة الأولى، وهو في اختياراته واستبعاداته إنما يشغله القيم العقلية "القابلة للكوننة" أي لامكانية امتصاصها تاريخيا من قبل الخاص، المحلي، بوصفها قيما عقليا إنسانية شاملة، فالخاص الذي يشغله يدفعه إلى نوع من التصنيف القابل للاستجابة للواقع العربي

وحاجاته، أي ما يمكن أن يستلهم من الكوني في صياغة وعي مطابق بالمحلي، وأحد أمثلة ذلك، تركيزه على آراء (مونتسيكو) نظرا لما تمثله من أهمية تاريخية للمجتمع العربي الذي لم تنتظم به بعد هياكله الإدارية والقانونية التي تتيح الأساس لتشكله في "هيئة الدولة" ويشبه دور (مونتسيكو) بدور (ابن خلدون) في كونه اكتشف في التاريخ عوامل أساسية تجعل من حوادثه ظاهرات مفهومة لا صدفا واتفاقات.

لقد نظر إلى التاريخ " نظرة عقلية " ورده إلى عوامل تتصل بالبشر ومحيطهم, لا إلى أسباب خارجية، كما ورد إلى العقل الإنساني الشرائع والقوانين باعتبارها مظهرا من مظاهر التاريخ(20).

ثم يقوم باستعراض وتحليل وانتحال وتصنيف آراء وأفكار الموكب من الأدباء والمفكرين والمصلحين والقادة الثائرين (الأفغاني – الكواكبي – المراش – النديم – إسحق – الشميل – الريحاني – وجبران) ليخلص إلى:

- إن تاريخنا الفكري في مطلع نهضتنا الحديثة، يباهي بصفحات نيرة لرجال متعمقين جريئين.
- هذا الموكب الفذ لم يبتر ما بينه وبين الماضي، ولم يقطع مع الحاضر، ولم يتغلق في "صوامع وأبراج".
- لقد شخصوا إلى القديم وتعلموا، وأطلوا على العالم وتفقهوا، ونظروا في أحوال وشؤون حاضرهم، فطلعوا من ذلك كله بلواء نقشوا عليه مطامح وأماني الأمة، أما هذا اللواء فهو "الوطنية"، وأما المطامح والأماني فهي (الحرية والرقي).
- هذه "الوطنية الحديثة" ولدت في حضن (الشورى والديموقراطية) واتجهت إلى الشعب(21).

بين تاريخانية طه حسين وبنيوية الجابري:

بدأ المشهد الثقافي العربي يشهد منذ ثمانينات القرن الماضي ولادة ظاهرة الانقلاب على الوعي التاريخي، باتجاه وعي بنيوي سكوني حداثي (فينومينولوجيا – سيمولوجيا – ابستمولوجيا – ما بعد الحداثة – تفكيكية... إلخ)

لقد سبق لنا في بحث سابق أن قمنا بعقد مقارنة بين تاريخانية طه حسين وبنيوية الجابري، الأول كأبرز ممثل لليبرالية النهضوية العربية، وأول المهتمين بالتأسيس للوعي التاريخي، وذلك بوصفه العربي الأول الذي ينجز كتابا عن ابن خلدون، الأب المؤسس لعلم الاجتماع من منظور الوعي التاريخي. والثاني كأول من وضع

مشروعا متكاملا عن نظام التفكير العربي من خلال المنهجية الحديثة (البنيوية في اشتقاقاتها السيميولوجية والتفكيكية)، وقد قادتنا هذه المقارنة، بعد الدراسة التحليلية لرؤية الاثنين، إلى أن تاريخانية طه حسين أنتجت وعيا مطابقا بواقع الفكر العربي تاريخيا، بينما قراءة الجابري البنيوية أنتجت لنا تصنيفات للفكر العربي, ليس وفق سياقه التاريخي، بل وفق الترسيمات المسبقة التي ترغم الواقع على التكيف مع حاجات النموذج النظري المسبق.

ومظهر ذلك – باختصار– أن العقل عند طه حسين عقل كوني واحد محكوم بمبدأ التشابه الخلدوني الذي يفضي إلى الوحدة العقلية للجنس البشري، وتباينه يعود إلى ما تختلف عليه الظروف التاريخية، فليس هناك "عقل عربي" و "عقل أوربي"، فهما ليسا نسقين متناظرين لا يلتقيان، فإذا كان العقل العربي يغلفه ضباب الرؤيا الشعرية (الميثية)، فإنما مر اليونان في هذه المرحلة في طور بداوتهم، قبل أن ينتقلوا إلى العقل الفلسفي (اللوغوس) وتتبدى الأهمية النظرية لاستقراء طه حسين وتأسيسه لترسيمة شعر / فلسفة من خلال ما تحققه من وظيفة عقلانية في إنتاج وعي مطابق لتحديات الواقع المعاصر فيما هو عليه، وحاجاته إلى التغيير والتقدم:

1- الشعر في مرحليته (الشفهية والكتابية) أكثر تمثيلا للبنية اللاشعورية في الوعي العربي، والكامنة وراء تاريخه الثقافي، أكثر من الفلسفة الإسلامية التي لا تحتل إلا ساحة من ساحاته، وهي ساحة النخبة العالمة. فالشعر إذن هو عنصر الثبات الوحيد الذي يتمتع بحضور عياني تتمحور حوله الثقافة العربية حتى اليوم دون تأول أو استنباط يلوي العقل للاستجابة لترسيمات مضطرة للسكوت عن الحجم الأكبر من التراث العربي، كما فعلت مصفوفة الجابري. فالعمود الشعري ببناه الخارجية (عروض – تشطير – قافية) لا يزال حتى اليوم قائما، راسخا دون منازعة جدية من الشعر الحديث، وتماما كما أسلمه الأعرابي للشاعر الإسلامي فالأموي فالعباسي، وهكذا هبوطا حتى اليوم على حد تعبير ابن رشيق. فإذا كان العقل قد أنتج هذا النظام، فإن هذا النظام قد رد له هذا الجميل فراح العقل ينتظم فيه وفق ثوابته ومبادئه النظرية التي تشغل ساحة التراث أضعاف ما تشغله الفلسفة الإسلامية.

2- طه حسين في وضعه لهذه الترسيمة التاريخية، فإنه كان يتوزعها مع أحمد أمين، إذ أخذ الشعر وتاريخ الأدب لينتج من خلاله معادلا ثقافيا لتاريخ الفكر العربي الذي كان على أحمد أمين أن ينجزه من خلال تأليفه لثلاثيته عن (فجر وضحى وظهر لإسلام)، والتاريخ السياسي الذي تكفل به عبد الحميد العبادي، وفقا لاتفاق المتنورين الثلاثة الكبار. هكذا كان يتأسس المشروع النهضوي في رؤية شمولية تاريخية لا تبتر ولا تشطر، ولا تستبعد جانبا وتسكت عن جوانب.

3- طه حسين لم يكن يريد أو يدعو إلى قطيعة أبستمولوجية، أو ثقافية أو أدبية مع التراث، كما تدعو منهجية الجابري، بل أراد أن يجدد مناهج الرؤية لهذا التراث للكشف عن قيمه الفكرية والجمالية بعد أن عافتها الأجيال الشابة، بسبب تضييع المناهج القديمة لها وعجزها عن اكتشاف عناصر الحياة فيها، فقتلتها بالتكرار، والشروح، وشرح الشروح والعنعنة، وعلى هذا فهو بتقديمه لكتاب صديقه وشريكه في مشروعه الفكري أحمد أمين في فجر الإسلام، يبادهنا بوضوح أنه يريد استعادة وعي أجيال الأمة لتاريخها الثقافي بعد أن راحت تنصرف نحو الثقافة والآداب الأجنبية، فهو لا يريد أن يقطع، ولا يزعم أنه يؤسس لعقل جديد من خلال البحث التراثي، بل ببساطة يريد أن يكون التراث حيث يجب أن يكون، أن يتموضع في العقل في حدود ما ينبغي على عقل الأمة أن تحتفظ به من مقومات الهوية، والذات الحضارية للأمة، دون ضوضاء وضجيج وصخب عن أهمية استثنائية لهذا التراث، ولا ردود فعل تبخيسية نحو قيمته، كما يحدث في ربع القرن الأخير مع الانقلاب على الوعي التاريخي. فالرجل يتحرك في بهو التاريخ الثقافي والفكري والأدبي، وكأنه يتحرك في بيت أبيه، ليس بحاجة لإثبات حقه فيه، ولا لأحد الحق في تشكيكه بهذا الحق، دون عقد الأصالة أو المعاصرة، والتراث أو الحداثة. إنه الحس التاريخي السليم المعافى الذي لم يكن حسه السليم هذا في ثقته بالتقدم والعقل، ليتوقع كل هذا التأثيم الذي لحقه ولحق جيله النهضوي، التأثيم الأصولي، والتأثيم الحداثوي.

4- الانتقال من الشعر إلى الفلسفة، هو انتقال إلى النثر، نثر الحياة المدنية بجوانبها المتنوعة، نثر الحرية ونثر الحوار والديموقراطية، نثر سياسة لا تقوم على الواحدية بل على التعددية، فانتقال اليونان من بداوتهم

الشعرية، إلى مدنيتهم العقلية الفلسفية، ليس إلا معادل انتقال إلى المجتمع المدني، والخروج من التراث إلى التاريخ، وذلك هو التحدي العقلاني الرئيسي للزمن الثقافي العربي تجاه مشكلة التقدم، فالاستعمار هو في أساسه عملية منهجية لإخراجنا من التاريخ وإدخالنا نهائيا في التراث، فكان أول من اهتم بطرح التراث كمفهوم وكموضوع للبحث هم مفكرو الغرب المتمركز على ذاته, ولكي نستجيب للتحدي, ونخرج من هذا المأزق، فلا بد من الانفصال عن التبعية والتخلف معا(22).

الأنا / الآخر / إسقاط البعد الكوني للوعي التاريخي:

إذا كنا قد لحظنا خلال استعراضنا لبعض محطات الوعي التاريخي، أن البعد الكوني هو عنصر ضروري لاستكمال هذا الوعي لمنظوره لذاته من خلال جدلها الذاتي الخاص، مع الموضوعي العام الكوني، فإننا سنجد في الآونة الأخيرة إلحاحا على إسقاط البعد الكوني، بل واعتباره هو مأساة الوعي التاريخي للأمة بهزائمها، فيتم رفضه بكليته، وليس رفضا للجانب الاستعماري فيه.

طبعا إن الهجوم على الغرب، ونقده –كان دائما– من موقع رفض الغرب الاستعماري العسكري والاقتصادي أو السياسي، ولكن هذا الهجوم باسم السؤال الثقافي، والخصوصية، والأنا الثقافية, أي باختصار كما يخلص جورج طرابيشي في مجلة القنطرة بالفرنسية إلى رفض الغرب كحامل للحضارة، فمحمد عابد الجابري يدعو إلى "الاستقلال التاريخي الشامل للذات العربية، انطلاقا من أن إشكالية الأصالة والمعاصرة" هي إشكالية نظرية يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو المئة بالمئة، فهي بالتعالي مشكلة (فكرانية) لا علاقة لها بالواقع، بل إن العقل يتداولها في نسقه التداولي المغلق، يطرحها كإشكالية، ثم يصبغها كنظرية من وراء ظهر الواقع/ المجتمع فإن هناك من يدعو صراحا لإعلانها حربا، فحسن حنفي يعتبر الفكرة القومية ذاتها "أثر من آثار التغريب", وأن الاستعمار هو الذي حمل الفكرة القومية إلى خارج أوربا "كي يسيطر بها على الشعوب غير الأوربية، وأن الغرب هو الذي" نشر الفكرة القومية من طريق الإرساليات والمدارس الأجنبية، خاصة الشام ولبنان، وتعليم أبنائه وتربيتهم على الفكرة القومية، سلخا لهم عن الأمة الإسلامية".

وطيب تيزيني، يمضي مساهما في إدانة الفكر العربي الحديث، وذلك من خلال موقف هذا الفكر من التراث، فيراه ينشعب في ثلاثة شعب (السلفوية – العصروية– التلفيقوية) ومن الموقع نفسه، موقع اتهام الفكر العربي بـ"الفكرانية", والحكم عليه بالإخفاق المتمثل في عجزه عن إنتاج وعي مطابق لزمنه التاريخي، ومفارق في حركته الثقافية لتاريخه الواقعي، حيث يدمغ بالتغريب والتبعية وفتح الأبواب للأجنبي للسيطرة والهيمنة الفكرية والثقافية على حياتنا الاجتماعية والثقافية، نقول: يمكن في هذا السياق إدراج أطروحات كثيرة تعبر عن وعي ارتدادي يبلغ درجة الحنين المرضي إلى العصر الذهبي.

أمّا محمود أمين العالم في كتابه (الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر) فيرد على أطروحة العروي، ويرى أن في مقدورنا أن نعود بفكرة الشيخ مُحَمَّد عبده إلى الفكر المعتزلي، وبالاتجاه الليبرالي العقلاني للطفي السيد إلى الاتجاهات الأرسطية العربية القديمة عند الفلاسفة من أمثال الكندي والفارابي وابن رشد، وبفكر سلامة موسى العلماني إلى ابن خلدون وابن هيثم وجابر بن حيان.

ويخلص العالم إلى أن هذه التيارات الثلاثة هي ثمرة أوضاع اجتماعية وعربية في ذاتها ولذاتها، وقد تشكلت هذه التيارات الثلاثة على أرض تراث عربي قديم، وعلى أرض واقع اجتماعي وفي إطار ملابسات عالمية وتاريخية، ويرى أنه قصور ميكانيكي، أن ترد الإيديولوجيا العربية بتياراتها المختلفة إلى تأثير واحد أو مؤثر واحد، هو الحضارة الأوربية، بل هي نظرة مثالية أن تنتسب هذه الإيديولوجيا إلى واقع اجتماعي غير واقعها".

وقد تبدى هذا الخط من خلال المساهمات النظرية لسمير أمين "نحو نظرية الثقافة"، وجورج طرابيشي "المثقفون العرب والتراث"، ونصر حامد أبو زيد "التفكير في زمن التكفير"، و مساهمات كمال عبد اللطيف.

في تسعينات القرن الماضي بدأ إيقاع آخر مضاد في سلسلة علاقة التوتر الحضاري بين (الأنا / الآخر)، إيقاع فيه شجن وشكوى يعكس وجها مقلوبا لعلاقة (المرض بالآخر) إذا صحت الاصطلاحات (العلم نفسوية) لجورج طرابيشي، ويتشخص هذا الوجه في الانتقال من الدعوة إلى (رفض الأنا للآخر) إلى إدانة الآخر بأنه هو من يرفض (الأنا)؟ لا وفق مقاييسه ومعاييره وتصوراته المسبقة عن الشرق، أي شرقنة الشرق

التي كشف عن مظاهرها وسماتها منذ أواخر السبعينات إدوارد سعيد في كتابه الشهير "الاستشراق"، هذا التشكي والتوجع والمرارة من رفض الآخر للأنا تمثل في عدد من الأعمال الهامة لعدد من المفكرين العرب المغاربة (مُحَمَّد أركون، هشام جعيط، مُحَمَّد عابد الجابري)، موضوعها الرئيسي الاستنكار على الآخر الغربي عدم فهمه الظالم للأنا (العربي/ المسلم)، وهي استمرارية لروح النقد للاستشراق الذي دشنه إدوارد سعيد. وهو الموقف نفسه الذي يعبر عنه مُحَمَّد أركون، أنه لم تفده كل الإنجازات الحداثية على مستوى إغناء منظورات مناهج البحث التي علمها في السوربون، والتي كانت تسبب له الكثير من العنت. أَمَّا هشام جعيط فيرى في كتابه (أوربا والإسلام) أن الآخر نسج شرنقة لذاته مؤسسة على مجموع من "الأحكام القروسطية حول الإسلام" حيث يقدم الإسلام وفق هذه المنظورات بوصفه "كلية ثقافية", وذلك منذ رينان الذي يرى في العالم الإسلامي (عالما فاسدا) لا يستحق العناية، وصولا إلى أنثولوجيا كلود ليفي ستروس الذي يرى في الإسلام الهندي (حاجزا أبديا قطع العالم إلى نصفين, وحال دون تواصل الغرب المسيحي مع البوذية، وذلك في كتابه "المدارات الحزينة". وفي المآل تصوير الكلية الإسلامية بوصفها طبيعة أنتولوجيا، مضمونه الأساسي (الوحشية والطغيان والعبودية والتعصب والعنف).

ويقوم مُحَمَّد عابد الجابري في منتصف التسعينات بنشر كتاب "مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب" بالحملة على الغرب من خلال النغمة ذاتها، نغمة الشكوى والتأسي، وذلك من خلال اتهام الغرب باحتكار التاريخ مثلما احتكرت البابوية من قبل "العناية الإلهية"، فأحل الغرب التاريخ محل الله، ولا يفوته أن يهاجم بعض المثقفين العرب بأنهم "عملاء حضاريون للغرب بوعي منهم ومن دون وعي".

لا بد من التنويه في الخاتمة إلى سؤال: أليس الانكباب على الماضي بوصفه الإشكالية المركزية المطروحة على مستقبل العرب، شكلا من أشكال الرضى بقسمة الغرب، وهي أن يستحوذ الغرب على التاريخ, ويترك لنا نحن العرب المسلمين البحث في مطاوي التراث، وبوصف هذه الخصوصية، طبيعة ثابتة، جوهرانية؟

****

الهوامش

(*) باحث من الجمهورية العربية السورية.

(1) يحيل الكاتب إلى كتاب د. قسطنطين زريق، (نحن والتاريخ)، دار العلم للملايين، بيروت 1959.

(2) د. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 3، 1992، ص77.

(3) راجع المصدر السابق، ص 80، 85.

(4) الإيديولوجيا المعاصرة، ط1، 1995، ص 24.

(5) المصدر السابق، ص 126.. لا بد من التنويه في هذا السياق، إلى أن الدكتور عبد الله العروي – وهو من أهم المفكرين العرب المعاصرين الذين اشتغلوا وأصلوا للوعي (التاريخاني) في الفكر العربي الحديث–، نقول: إنه بسبب تاريخانيته تلك، كان يقوم بمراجعات هامة لأطروحاته، كما سيفعل في كتابه "مشكلة الحرية"، وذلك في موقفه من مسألة تاريخانية موقف فكر النهضة في طرحه مسألة الحرية في بدايات القرن العشرين، ومدى مطابقته أو مفارقته لزمنه، فهو من أول القائلين بأن هذا الفكر كان مفارقا لواقعه، أي لا ينتج وعيا تاريخيا مطابقا لعصره، ليعود مراجعا موقفه، مؤكدا على أن سؤال الحرية كان سؤالا مطابقا للزمن التاريخي لبدايات عصر النهضة العربية...

(6) راجع د. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز درسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص117–118. من الواضح أن هذه المقارنة لها ما يبررها على المستوى الأبستمولوجي في التقاط الناظم الأساس الذي يحكم منظوراً متيناً من التفكير، لكن من الواضح أيضا أن المنظور الأبستمولوجي هنا يقطع الواقع، ويجزئ التاريخ من أجل "صيانة العلم" على حد تعبير غرامشي، فليس من المعقول المقارنة بين رؤيتين يفصل بينهما أكثر من أربعة قرون، حيث من المؤكد أن ابن خلدون كان يفكر بشكل متقدم عما كان يفكر به الغرب الذي تلقفه في ذلك الحين، والذي كان يرى الجابري فيه، أي في ابن خلدون، (جان جاك روسو) العرب في مواطن أخرى خاصة في كتابه (نحن والتراث). – راجع كتابنا، د. عبد الرزاق عيد، الثقافة الوطنية / الحداثة (اشكالية الهوية)، دار الصداقة، حلب، 1996، ص116.

(7) يعلق العروي، في الهامش، "بأن عدم فهم زريق للمنهج الماركسي في التحليل التاريخي ظاهر، من أراد أن يحكم على هذا التحليل يجب أن يأخذ أعمال ماركس وانجلز التاريخية ليرى كيف يحط ماركس العامل الاقتصادي، وأنه أبعد ما يكون من أن يفسر الأحداث التاريخية بالعوامل الاقتصادية".

(8) العرب والفكر التاريخي، سبق ذكره، ص 91.

(9) ياسين الحافظ، الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، دار الطليعة، بيروت، ط1 1979.

(10) ياسين الحافظ، التجربة التاريخية الفيتنامية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1976.

(11) التجربة الفيتنامية، سبق ذكره، ص 27-28.

(12) راجع كتابنا: الثقافة الوطنية، الحداثة (إشكالية الهوية)، سبق ذكره، ص30- 31.

(13) د. عبد الله العروي، مفهوم الحرية مركز الثقافي العربي،بيروت، الدار البيضاء، ط4، 1988، ص53-54.

(14) المصدر السابق، ص 53.

(15) المصدر نفسه، راجع ص50-51.

(16) معالم الوعي القومي، رئيف خوري، منشورات دار المكشوف، بيروت، 1941، ص56-57.

(17) راجع كتابنا، مدخل إلى فكر رئيف خوري، د. عبد الرزاق عيد، مؤسسة عيبال، قبرص، نيقوسيا، ص 145.

(18) راجع كتابنا، مدخل إلى فكر رئيف خوري، فصل رئيف والفكر العربي الحديث، ص111.

(19) راجع الفكر العربي الحديث (أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي)، رئيف خوري، منشورات دار المكشوف، بيروت، 1943، وقد اعتمدنا الطبعة الثالثة، 1993، تحقيق محمد كامل خطيب، منشورات وزارة الثقافة، ص 80. لعله جدير بالتنويه الإشارة إلى أن كتاب رئيف هذا لا يزال يمثل المصدر الأشمل والأعمق لأثر الفكر الغربي في الفكر العربي الحديث.

(20) مدخل إلى فكر رئيف خوري، سبق ذكره، ص 127.

(21) الفكر العربي الحديث (أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي)، سبق ذكره، ص 289. - لابد من التنويه إلى أننا اعتمدنا في هذا المقطع (رئيف والوعي التاريخي....) والمقطع السابق (بين الحافظ والعروي) على كتابنا: ياسين الحافظ (نقد حداثة التأخر)، دار الصداقة، حلب، 1996.

الإبداع والوعي والتقليد

فيصل درّاج*

يشير الإبداع فلسفياً إلى الإنسان ككائن نوعي، يحقّق جوهره بما صنع وأنجز، متطلّعاً إلى عالم من إبداعه، لا يكف عن النمو والتغيّر. وبما أن الإنسان يتكوّن في تاريخ بشري بصيغة الجمع، قبل أن يوجد في النظريات الفلسفية، فإن إبداعه الحقيقي يصدر عن التنافس مع غيره، مما يعين الإبداع انعكاساً للجوهر الإنساني وضرورة حياتية لا يمكن تجاهلها. وما تعبير "الشعوب التاريخية"، كما تعبير "شعوب بلا تاريخ"، الذي قال به بعض المستشرقين وبعض علماء الأنتربولوجيا، إلا إشارة إلى هذا التنافس المبدع، الذي حكم مصائر البشرية، منذ زمن طويل، ولا يزال.

1- الإبداع والتقليد: ملاحظات أولية:

يحيل الإبداع: على جهد إنساني نوعي للوصول إلى موضوع غير مسبوق، يلبّي حاجة موضوعية فرضتها شروط الحياة المستجدة، أو أملاها تنافس إلزامي مع آخر أكثر تفوقاً. ومهما تكن الأسباب التي تأمر بالإبداع، فإن فيه ما يدلل على جوهر الإنسان، الذي يتجلى في الموضوع المبدَع، الذين يعيّن الإنسان كائناً نوعياً لديه من الإمكانيات ما يميّزه من غيره من الكائنات.

ففي داخل الإنسان توق مستمر إلى إعمار الأرض بآثاره، ملبّياً نداء الفضيلة إن كان فاضلاً، ومنصاعاً إلى نقائض ذلك، إن خاصم الفضيلة. يقول فؤاد زكريا وهو يقدم "جمهورية أفلاطون": "إن العمل الذي يقوم به كل شخص، إنما هو تعبير عمّا هو كائن في طبيعته". ينطوي القول على فكرتين تمسّان الإنسان السويّ ونقيضه: فالإنسان السويّ نزاع إلى الفضيلة، يجتهد في صنع الأسباب التي تفضي إليها، وهو ما وضع فيه فكرة "المدينة الفاضلة"، التي أعطاها الفارابي صيغة إسلامية، واخترع لها لاحقاً الإنجليزي توماس مور اسماً محدداً هو "اليوتوبيا"، أي اللامكان. بيد أن ما يبدعه الإنسان، أو يتوق إلى إبداعه، لا ينفصل عما هو كائن في طبيعته، كأن ينجز ما يخدم الشر إن كان نزّاعاً إليه، أو يلتفت إلى نصرة الخير إن كان معادياً للشر.

يردّ الإبداع نظرياً: إلى نسقين من الرؤى والتصورات، يكتفي أحدهما بالتقليد والمحاكاة قابلاً بـ: الموجود والحاضر والثابت والمعطى..، ويحتفي ثانيهما بـ: المتحول والمتجدّد والمجهول والمحتجب.. والسؤال في قراره هو الاحتفاء بالمعرفة، التي توسّع مكان الإنسان وزمانه، وبالإنسان المبدع، الذي يبرهن عن ماهيته في الموضوع الذي أبدعه قبل سواه. فالإبداع لا يلبي حاجات الإنسان فقط، بل أنه الحيّز الملموس الذي يطور الإنسان وآفاقه، كما لو كان الإنسان يعيد اكتشاف ذاته وهو يكتشف موضوعاً جديداً. وما تعابير "مغامرة العقل" و"الإنسان الصانع" و"جمالية الاكتشاف" إلا إحالات متواترة على العقل المتسائل، الذي يظفر بإجابة غير معروفة، وعلى الإنسان المفكّر الذي يأتي بإجابات توافق رحابة الحياة واتساعها.

لا تعني جمالية الإبداع أن الإنسان قادر على الخلق من عدم، ذلك أن الإبداع، مهما كانت حدوده، استئناف نوعي لما هو معطى، نقد له وإعادة بناء وتنظيم، من وجهة نظر جديدة، أو إنتاج له وفقاً لتصورات جديدة. وبهذا المعنى فإن فهم المعطى ووعي دلالته شرط لا بدّ منه من أجل الإبداع الحقيقي، ممّا يعطي الإبداع أكثر من دلالة، كأن يُستهل الإبداع بتعامل مبدع مع ما هو قائم ومعطى وموروث، يربط بين المعطى وتاريخه والموروث وسياقه والقائم وضروراته. ومن هذا التصور الإبداعي، الذي يحترم المعطى ولا يبخس الموروث حقه، يأتي الإبداع اللاحق، الذي يضع المعطى في بنية جديدة. ولهذا فإن تعابير الخلق والانبثاق والابتكار لا معنى لها إن لم تتخذ لها من المعطى قاعدة ومنطلقاً. ولعل هذا الفصل بين الجديد الحقيقي والجديد الزائف، هو الذي يحمل بعض العقول الثاقبة على استعمال كلمة: إنتاج، التي تعني أن الإبداع في التعامل مع المعطى هو الإبداع الحقيقي، وأن لا وجود لزمن مبدع بلا احتفاء بالأزمنة التي سبقته.

يفصل تاريخ المعرفة، من حيث هو تبدّل وتحوّل، بين الإبداع الزائف والإبداع الحقيقي، فالأخير لا يقول بـ"القطع الكلي"، سواء في الحقول المعرفية أو في القضايا الاجتماعية والسياسية. فكل إبداع أثر لمراحل متتابعة من الجهود الإبداعية التي سبقته، وبداية جديدة لأشكال لاحقة من الإبداع. ينطوي

هذا التصور على نتيجتين مترابطتين، ترى الأولى منهما أن كل إبداع إنساني هو محصلة لجملة جهود كيفية، فلا إبداع بالمفرد، حتى لو بدا إبداعه فردياً. فقد استند ابن خلدون في "مقدمته" الشهيرة إلى معلومات ومعارف سبقته، وقام بتنظيمها وتأويلها بمنظور جديد، مثلما أن فيزياء أينشتاين غير ممكنة بلا فيزياء نيوتن التي جاءت قبله. وتقول النتيجة الثانية: لا يحيل الإبداع على حاضر مكتفٍ بذاته، ففيه أزمنة متعددة سابقة عليه. فمثلما أن الإبداع لا يتعرّف بالمفرد، حتى لو ارتبط اسمه بفرد، فإن الإبداع لا ينتسب فقط إلى الزمن المباشر الذي "انبثق" فيه؛ لأن أزمنة سابقة هيأت شروطه وجعلته ممكناً. لا ينكر القول هذا دور الفرد والأفراد المتميزين من غيرهم، إنما يرفض أن يضع الإبداع في صيغة المفرد؛ لأنه أثر نهائي لمجموع من الأفراد المتميزين.

يتضمن الإبداع بعداً ملازماً له، يمكن أن يدعي: أخلاقية العملية الإبداعية، التي تؤكد ذاتها في جملة من القيم والأعراف والمقولات. فإذا كان الاعتراف بقيمة العقل مرجعاً لمن شاء أن يضيف إلى موروثه معطى جديداً، فإن صاحب العقل يستعمل عقله مؤمناً بذاته وبغيره وبفضائل الأجيال المتلاحقة. فلا إبداع، إلا بالاعتراف بالمبدعين الآخرين وبجهودهم المتنوعة. وعن هذا الاعتراف، الذي لا ينصّب أحد فيه مرجعاً لغيره، تصدر فضيلة الحوار، التي تحوّل الشوق الفردي إلى أشواق متعدد فاضلة، وتصيّر العقل المتسائل إلى جملة من العقول. وبداهة، فإن القول بالمتعدد يعني القول بنسبية المعرفية، وإلاّ لما تطوّرت وتقدّمت، ويعني أيضاً أن المفرد المبدع لا يصل وحيداً إلى ما وصل إليه. يبدأ السؤال معرفياً، إن صحّ القول، ويكشف لاحقاً عن سؤال أخلاقي، يتحدث عن التضامن والتواضع العارف والابتداء من "آخرين"، بغية الوصول إلى "آخرين" جدد. وعلى هذا، فإن في الأخلاقية الإبداعية اعترافاً مزدوجاً، يرتبط أولهما بالأحياء الذين يقاسمون المبدع أسئلته، ويرتبط ثانيهم بالمبدعين الأموات، الذين يتوجه إليهم المبدع الحي بالعرفان والوفاء.

يستلزم الإبداع شروطاً عملية تجعله ممكناً، تتجاوز الأفراد, وتحدّد الإبداع علاقة اجتماعية، فلا إبداع إلا داخل المجتمع, ومن أجل غايات اجتماعية. لهذا تشكل الحوارية الاجتماعية، أو الحوار

المجتمعي، أساساً للإبداع المحتمل، حيث الفرد المبدع يعترف بغيره، بقدر ما يعترف المجتمع بضرورة الجديد والتجديد. فلا حظ للجديد في مجتمع يحتفي بالقديم ويعرض عن المكتَشَف (بفتح الشين)، معتقداً أن في قبول الجديد مساساً بالقديم وإنقاصاً من قيمته. إضافة إلى ذلك فإن قَصْرَ الإبداع على زمن دون غيره يجعل من عقول الأحياء كماً نافلاً لا ضرورة له، ويثبّت المجتمع في زمن ثابت يبدّد معنى الزمن والعقل الإنساني. إن تكريم الأجيال السابقة يكون في تطوير واستئناف إبداعها، وتعيين إبداعها مصدراً مفتوحاً لإبداع لا يشيخ، ففي هذا الإبداع تظل الأجيال حيّة ودائمة الحضور، حتى لو انتسبت إلى أزمنة بعيدة.

يحتاج الإبداع، من حيث هو علاقة اجتماعية، إلى أدوات مشخصة تنقله من إمكانيته المجردة إلى إمكانية مشخصة. فالعلم، على سبيل المثال، يحتاج إلى مؤسسات متنوّعة، تحوّله إلى تقنية وقوة منتجة. يحيل العلم، نظرياً، إلى العالم الذي اكتشف ما لم يكتشفه غيره، ويحيل الأخير بدوره إلى الأدوات المادية، التي تعطي اكتشافه شكلاً مشخصاً. وهذا الواقع الذي يصل بين المفرد الموهوب والمؤسسات التي يحتاجها، هو الذي أنتج: السياسة العلمية، التي ترى العلم في مؤسسات علمية ومؤسسات متعددة متوازية. وقد أعطى تاريخ التقدم العلمي نموذجين على رعاية الإبداع وتأمين حاجاته، تأخذ في أحدهما الدولة دور المرجع الأساسي، وتحتل في ثانيهما المؤسسات الاجتماعية دوراً واسعاً، يكمل دور الدولة ولا يعارضه.

يتكشّف دور الدولة، بالمعنى الوصفي، في أجهزتها العلمية المختلفة، التي تتضمن المدرسة والجامعة والمعاهد العلمية والمنشورات والمخابر والهيئات.... بيد أن الدور الحقيقي يقوم في موقع آخر أكثر أهمية، عنوانه الأكبر: ماهية المناهج المختلفة التي تصوغ العقل, وتبني الشخصية, وتنشئ منظوراً معيناً للعلم والحياة والمعرفة. لا يقوم السؤال في المواضيع المقرّرة على التلميذ، علوماً إنسانية كانت أم علوماً دقيقة، بل في المنهج الذي ينتج عقلية تذهب إلى الإبداع أو تعرض عنه. فهذه العقلية تذهب إلى الإبداع حين تصل بين النظري والعملي، المعروف والمجهول، المعرفة والحاجة، وبين أجناس المعرفة

المختلفة. ذلك أن العصر الذي نعيش يأمر بما يدعى بـ"المعرفة البيْنية"، التي تربط بين أنظمة معرفية متنوعة، أي بين جهود عارفة لا تختصر إلى شخص مفرد ولا إلى علم مفرد أيضاً. أما العقلية التي تحتفي بالتقليد، أو الاتباع، فهي تلك التي تصادر المجهول والمحتمل وتفصل بين مضمون الكتب وأسئلة الحياة، كما لو كانت المعرفة اجتهاداً كُتُبياً، يبدأ من الكتب ويستقر فيها.

وعلى هذا، فإن الإبداع علاقة مركّبة متعددة الأبعاد، تستدعي التاريخ والمجتمع ومناهج التفكير والنظر. فلا معرفة بدون تاريخ معرفي محدد يستعيده المبدعون ويحاورونه. وبدون مجتمع يؤمن بأن في الطبيعة ما ينبغي اكتشافه وتحسين المعرفة الخاصة به.

2- الإبداع والتقليد و"الآخر":

يطرح الإبداع جملة من الأسئلة الخاصة بكل مجتمع على حدة، تقرأ فيه العلاقة بين البنية الاجتماعية والأيديولوجيات المندرجة فيه، التي تُكْبر الإبداع أو ترغّب بالتقليد. بيد أن المجتمع الكوني الراهن، الذي أطلق عليه البعض صفة لا تعني شيئاً هي "القرية العالمية"، يطرح بدوره، وبطريقة خاصة به، أسئلة محددة تخص الاتباع والإبداع. فهذا المجتمع الكوني يتصف باللاتجانس وبعدم التكافؤ في تطور مجتمعاته المختلفة، بل بهوة سحيقة بين مجتمعات وأخرى، الأمر الذي حمل بعض علماء الاقتصاد والسياسة على الحديث عن: عالم أول وعالم ثانٍ وعالم ثالث وعالم رابع.... أي عن جملة عوالم تعيش في عالم واحد، قانونه الأساسي هو: اللاتكافؤ والفروق الشديدة.

يعطي العالم اللامتكافئ، ومنذ فترة طويلة، لسؤال الإبداع صياغة معينة، تأمر الطرف "المحدود الإبداع" بالتعلّم من طرف مبدع متفوق عليه. كأن يرسل محمد علي باشا، الذي حكم مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر، ببعثات علمية إلى فرنسا، "تتعلّم الإبداع" وتعود إليه بمعارف وخبرات يؤسس عليها "إبداعاً خاصاً" به. ليس في الأمر نظرياً، خطأ أو نقيصة، طالما أن في الذاهب إلى المعرفة ميلاً إلى الإبداع والمبدعين. غير أن السؤال النظري يفقد براءته لاحقاً؛ لأن للطرف المتفوق قوانينه، مثلما أن هناك معايير تحاصر الطرف الذاهب إليه. وأول هذه المعايير، أو القوانين ربما، فتنة

المنتصر، التي تشلّ في الطرف الضعيف القدرة على المحاكمة المستقلة الصائبة، وتوهمه أنه قادر على الوصول إلى ما وصل إليه الطرف الذي يقوم بمحاكاته. فلم يرسل محمد علي ببعثاته المتعددة إلى فرنسا، إلا لأنه كان معجباً بـ"بونابرت"، وما حقّقه من انتصارات كثيرة.

وواقع الأمر أن في مقولة "فتنة المنتصر" تناقضاً مؤسياً، ذلك أنها توهم الطرف الضعيف بأن محاكاة المنتصر تفضي إلى تحقيق إنجازه والانتصار عليه، علماً أن المنتصر الوحيد، في هذه المحاكاة، هو المنتصر الأول الذي لا يحاكي أحداً. فالمنتصر الأول أنجز نموذجاً إبداعياً خاصاً به يلبي حاجات محددة في سياق وإمكانيات محددة، أي أنها مرتبطة كلياً بمجتمع له مزاياه وما يفصل عن غيره. بهذا المعنى، فإن الطرف الضعيف، الساعي إلى الإبداع، لن يحقّق ما يسعى إليه إلا إذا أنشأ نموذجاً إبداعياً مستقلاً وخاصاً به، لا يعيد إنتاج نموذج غيره. وإعادة الإنتاج هذه مستحيلة على أية حال؛ لأنها إعلان عن هزيمة الضعيف, وانتصار صاحب النموذج الأصلي، الذي يفرض ذاته نموذجاً مسيطراً.

وقد تضعنا "فتنة المنتصر"، على المستوى الأدبي، أمام رواية غسان كنفاني: "عائد إلى حيفا"، التي توهّم فيها كنفاني أن الفلسطيني قادر على هزيمة الصهيوني، إن أخذ بانضباطه وإيمانيته، ناسياً أن السؤال لا يحيل على "الأخلاقيات"، بل على ميزان القوى، وأن جوهر هذا السؤال مرتبط الارتباط كله بإنشاء "نموذج كفاحي"، يتمتع بأخلاقيات ومعايير وسبل مستقلة عن غيره. فعلى الطرف الضعيف أن يبدع أدوات تختلف عن أدوات المتفوقين عليه، بل أن إبداعه كله يتمثّل في تحقيق استقلاله الذاتي، على مستوى الفعل والنظر، الذي هو الشرط الأساسي لتحقيق إبداعه في مجالات مختلفة.

إذا كان لا وجود لنص أدبي إلا مقارنة بنص أدبي آخر، كما يقول العاملون في الدراسات الأدبية، فإنه لا وجود لإبداع إلا قياساً بإبداع آخر، له سياقه وأدواته. ينتقل الإبداع، في هذا التصور، من شكله المجرد، الذي يقول بالانبثاق والخلق والابتكار، إلى شكل تاريخي مشخص، يقارن بين طرفين

متكافئين في إبداعيهما وغير متساويين في الشرط والمعطيات. وفي حال كهذه يتعرّف الباحث عن الإبداع على ذاته وغيره، يفتش عن الأسباب التي أتاحت لطرف إبداعاً معيناً منعته عن غيره، أي أنه ينتقل من "فراغ الكلمة" إلى "كثافة التاريخ"، التي ترى إلى الإبداع بعناصره المجتمعية المركّبة. وبداهة، فإن في جدل الإبداع والتقليد ما يردّ إلى أفكار ابن خلدون والفيلسوف الفرنسي "تين"، التي ترى أن الضعيف يقلّد القوي، أو أن المهزوم يحاكي، أحياناً، الآخر الذي هزمه. لكن هذا التصور، الذي يأخذ أحياناً شكل البداهة، لا يصل إلى النتائج المنتظرة منه، بسبب سلطة القوي المنتصر، الذي يقرّر شكل المحاكاة ويتدخل في شكل التقليد، كما يريد.

ينزع المنتصر إلى تعيين إبداعه مرجعاً كونياً وحيداً، كما لو كان للإبداع طريق واحد، هو الطريق الذي أخذ به، وسبيل مفرد لا يمكن الانزياح عنه. إنها سلطة القوة في الإبداع، أو أنه الإبداع وقد استحال إلى قوة وسلطة. ولهذا يسعى المبدع المنتصر إلى تلقين "الآخر" مبادئ "فلسفة" الإبداع والمحاكاة، التي تختصر إلى أمرين أساسيين: أن يرى الطرف الضعيف إلى الآخر المنتصر بما يوافق الأخير ويرضيه ويلبّيه، أي أن يقوم الضعيف بإلغاء ذاته وترديد أحكام غيره. ويتمثّل الأمر الثاني بأن يفرض المنتصر على الآخر صورته عن ذاته، ملغياً الآخر الضعيف مرة أخرى. وآية ذلك صورة الشرق في الكتابات الاستشراقية، التي تختصر الشرق المختَرَع إلى الإيمان المغلق والشعر وازدراء العقل وكراهية العلم والتقنية، أي إلى نقيض كليّ للغرب. فهذه الصورة البعيدة عن الحقيقة والواقع تسرّبت، وبأشكال لا متكافئة، إلى عقول شرقية كثيرة، يقترب منها الشاعر أدونيس أحياناً، حين يرى الشرق في "شعره العظيم" والغرب في "تقنيّته المادية". وواقع الأمر أن الغرب يخترع الشرق الذي يشاء ويقنع "الشرقيَّ"، أحياناً، بأن يقبل شرقه المخترع. لكن الشرقي الذي يرضى بشرق مخترع يتحوّل نفسه إلى شرقي مخترع، يقبل بصورته كما فرضها الآخر عليه ويرتضي بصورة الآخر، كما أقرّها الأخير وحدّد ملامحها.

ينتهي النموذج المسيطر، الذي ينتج صورته وصورة الآخر، إلى تأكيد إبداعه ومنع "الآخر" عن

الإبداع الذي يريد، ذلك أنه يضعه في صورة تلغيه. مع ذلك، فإن في عملية الإلغاء، أو الإلغاء الذاتي، ما يستدعي مقولة أخرى هي: احتكار الإبداع. فالمبدع المنتصر يدمّر غيره إن اقترب من الإبداع، وهو حال محمد علي باشا الذي دمّرته الجيوش الإنجليزية وغيرها. أو يدمره بشكل غير مباشر حين "يقنعه" بتفاوت البشر، و"فضائل الاختصاص. حينها تنقسم الشعوب، لا كما خلقها الله، إلى شعوب مبدعة تختص بالإبداع، وتتعامل مع العقل والعقلانية والعلم والتقنية، وإلى أخرى مقلّدة، أو عاجزة عن التقليد، تكتفي بالمعطى والمتاح وصورها المتوهّمة عن ذاتها وعن العالم.

لا تصدر المأساة الحقيقة، في هذا المجال، عن الهوّة القائمة بين طرفين غير متكافئين في قضايا الإبداع، بل عن اقتناع أحد الطرفين، أي الضعيف، بعجزه الذاتي عن الإبداع، وباختصاص غيره في إبداع لا ينافسه فيه أحد. تصدر عن أسطورة الاختصاص، التي تضع إنساناً فوق آخر، التبعية السعيدة، بلغة معينة، أو المحاكاة الصماء، بلغة أخرى، التي تجعل طرفاً يترجم بلغة مبتسرة منجزات، جاءت من تاريخ اجتماعي – ثقافي مختلف.

تعطي دراسات النقد الأدبي، في العالم العربي، صورة عن التبعية السعيدة ومثالاً مكتملاً عن المحاكاة الصماء. ففي بداية سبعينيات القرن الماضي، عرف العالم العربي وافداً نقدياً أدبياً يدعى: البنيوية، انتشر بسرعة وكثافة، حتى غدا برهاناً لامعاً على المعرفة والمعاصرة. طرح هذا الانتشار –ولا يزال– أسئلة كثيرة تتوزّع على الوافد وعلى الذي استقبله بحفاوة بالغة. فقد كان للبنيوية مراجعها المعرفية والفلسفية الأوروبية التي جاءت منها، التي تضمنت دوسو سور والشكليين الروس, ومدرسة براغ, وصولاً إلى فلسفة الظواهر والتحليل النفسي، وكان لها مفهوم "النموذج" الذي يردّ إلى الرياضيات والأنتربولوجيا وغيرهما، إضافة إلى تاريخ اجتماعي محدّد أنتج ثقافة متعددة الأبعاد، كوّنت حاضنة للبنيوية ومهداً لها. غير أن من يتأمل الموضوع ويتقرّاه يقع على ثلاث ملاحظات لاحقة: أولها أن صعود البنيوية، وقد كانت قائمة قبل صعودها، ارتبط بسياق اجتماعي أوروبي يتسم بالأزمة والتمرد، أو بالأمرين معاً، كأن يؤسس رولان بارت منهجه رداً على نقد مدرسي فرنسي لا يقتنع به،

كما لو كان يتمرد على بيئة ثقافية خاصة به، عرفها جيداً ونقدها لاحقاً. وتقول الملاحظة الثانية: لم يعرف الغرب، كما تخيل النقاد العرب المأخوذون بالمحاكاة، مدرسة واضحة المعالم تعرف بـ: البنيوية. فليس بين بارت وشتراوس وشائج كثيرة، ولا بين لاكان وياكبسون علائق متعددة، ولا بين روكاردو وماركاروفسكي أواصر واضحة.... كانت هناك اجتهادات مختلفة تنطلق من مفهوم "البنية"، وهو مفهوم عام، ولا تصل إلى نتائج تخلق "مدرسة نقدية"، أو إلى ما هو أقل من ذلك. تأتي الملاحظة الثالثة من عالم الأنتروبولوجيا الشهير كلود ليفي شتراوس، الذي اعتبر، في أكثر من مقابلة، أن في "النقد الأدبي البنيوي" الكثير من الشعوذة والكسل الفكري.. لم يتأمل "النقاد العرب" مصادر معرفتهم النقدية، فاكتفوا بـ"مدرسة مخترعة" محققين جملة من الاختزالات: اختزلوا الاجتهاد المتعدد إلى علم نقدي، ورأوا في العلم المزعوم قانوناً كونياً، وطبقوا القانون المفترض على نصوص عربية قديمة وحديثة..

وقع النقاد العرب، الذي اطمأنوا إلى مبدأ المحاكاة، في ثلاثة أخطاء جسيمة: الفصل بين النص والبيئة الثقافية التي أنتجته، الفصل بين النقد والسلسلة الثقافية الوطنية التي تحيل عليه، كما لو كان التاريخ النقدي الأوروبي والتاريخ النقدي العربي تاريخاً واحداً، إهدار السياق التاريخي، الذي يضع قصيدة لامرئ القيس في زمن رولان بارت, ويضع ياكبسون في زمن القصيدة الجاهلية. لهذا كان طبيعياً أن تأتي "الموجة البنيوية" وأن تتشظى رذاذاً، دون أن تؤسس نقداً جديداً، أو أن تهجس بنقد رصين لمدرسة نقدية سبقتها. ذهبت البنيوية كما جاءت وبقي أنصارها في مواقعهم في انتظار مدارس وافدة جديدة مثل: ما بعد البنيوية، التفكيكية، النص ما بعد الكولونيالي.... لم تكن مصائر "الوافد النقدي" مختلفة عن مصائر "فلسفات وافدة" ازدهرت في العالم العربي وكساها لاحقاً الغبار، مثل الوجودية، التي رأى فيها بعض المثقفين العرب، في منتصف القرن الماضي، مرآة لمشروع "قومي عربي" كبير.

يمكن قراءة "الوافد النقدي"، كما ما هو قريب منه، اتكاءً على مبادئ القراءة التي يطبقها المبدع

المنتصر على ذاته وغيره. وهذه المبادئ ثلاثة هي: المرجع الإبداعي الوحيد، هو مرجع المبدع المنتصر على غيره، على من فاته الإبداع أن ينظر إلى "المبدع الأول" بالطريقة التي يحددها الأخير، وعلى "المبدع الأول" أن يخترع غيره وأن يقنعه بقبول صورته المخترعة.. تكشف هذه المبادئ عن معنى "النقد الأدبي البنيوي العربي": فهو أولاً يعترف بوجود نموذج نقدي وحيد يأتي من، لزوماً، من"الغرب" وعلى غير الغربي أن يطبقه كما هو بلا تغيير أو انزياح. وهو ثانياً يبيّن أن "الناقد العربي" يرى في "الناقد الغربي" أستاذاً له ومرجعاً، أي يقبل بصورته التي اقترحها النموذج المسيطر، وهو ثالثاً يوطد صورة "الناقد العربي" عن ذاته، ككيان لا يحسن الإبداع، بل يحسن المحاكاة والتقليد، بل أنه لا يحسن الأمرين معاً.

لم يصل "النقد البنيوي العربي" إلى ما ينبغي الوصول إليه، ولم يكن في استطاعته أن يفعل، لأسباب ثلاثة أساسية هي شرط الإبداع ومقدمة له: أولاها وحدة النص والسياق، أي تبييئ النص كما يقال، التي تفرض أن ينظر الناقد، مبدعاً، إلى النص العربي وشروطه، وأن يرى مبدعاً، الفرق بين النص العربي وغيره. وثاني الأسباب خصوصية السلسلة النقدية العربية، القائمة أو المحتملة، التي تنتج نقداً من واقع خاص بها، والسبب الثالث هو: عدم ترهين النقد الأدبي الموروث بما يجعله امتداداً للماضي وعلاقة في الحاضر معاً. يصبح الإبداع بهذا المعنى إدراكَ الخصوصية وإدراكَ الفرق بين الكونية والخصوصية، لا بمعنى الانغلاق على الذات، وهو أمر زهيد لا يحتاج إلى إبداع، بل بمعنى إنتاج الأدوات المعرفية التي تمايز الثقافة العربية من غيرها. ذلك أن إنتاج الفرق الثقافي معرفياً آية الإبداع وشاهد عليه، يفصل بين التثاقف والتبعية الثقافية، وبين الحوار الثقافي الكوني والتقليد الذي ينقض الإبداع.

ينطوي الإبداع على إدراك الخصوصية الثقافية الذاتية والانفتاح على شروط مغايرة لها خصوصيات أخرى. يستدعي هذا مباشرة كونية العقل الإنساني وكونية الحضارات الإنسانية، ويضع فيهما، لزوماً، مبدأ التميّز أو الخصوصية، الذي يترجم وحدة الشعوب واختلافها. ومثلما أن ما هو كوني يحض على

الحوار والتعارف المتبادل، فإن ما هو "خاص" يطالب بالتباين والاختلاف. ولهذا فإن انتقال قيمة ثقافية من بلد إلى آخر يختلف عنه لا يستوي، ولا يصبح ناجعاً، إلا بتعديل الثقافة المنقولة وتحويرها، بما يجعلها تطابق حاجات البلد الذي نقلت عليه. وبداهة، فإن التحوير الثقافي نسبي، فهو محدود إن كان الفرق الثقافي بين البلدين محدوداً، وهو عميق ومتعدد المناحي، إن كان الفرق كبيراً. وفي الحالات جميعها، فإن القيم الثقافية، كما ظواهر أخرى، لا تندرج في حضارة غريبة عنها، دون سلسلة من التعديلات الضرورية. يأخذ الإبداع هنا معنى جديداً: فإذا كان الإبداع، في علاقته ببيئته، يتمثل في إنتاج موضوع غير مسبوق، فإن الإبداع، في علاقته ببيئة غريبة، يتجلى في تعديل وتحوير وتمييز القيم الثقافية الوافدة.

3- الإبداع والتاريخ "ومحاكاة" الذات:

يتعين الإبداع علاقة اجتماعية تتجاوز الأفراد، وعلاقة ثقافية اجتماعية مركّبة، تضع مجتمعاً أمام مجتمع آخر، ويتعين علاقة تاريخية، تردّ المبدع إلى ماضيه، وتجعل ماضيه يلقي عليه ببعض الأسئلة. تبرز هنا مقولة: الوفاء، وهي مقولة أخلاقية، مؤداها أن يتذكر الإنسان أسلافه، الذين خلقوا له تاريخياً مجيداً. والمقولة، رغم أخلاقيتها، مسكونة بالمفارقة، تأمر الإنسان أن يؤدي ديناً، كأن يعترف بأسلافه وأن يستلهمهم، وأن يخلق حاضراً لا ينقصه الإبداع، يستأنف الإبداع الذي كان قائماً في زمن الأسلاف المبدعين، ولا يكتفي بمحاكاة ما كان وتقليده.

تتوزّع دلالة المحاكاة السلبية على الماضي الذاتي وعلى "الآخر الغريب"، على الرغم من اختلاف العلاقتين الأخيرتين. فقد يظن العربي، على سبيل المثال، أنه وفيّ مبدع لماضيه، إنْ سحب الحاضر إلى الماضي الذي كان، ناسياً فرقاً زمنياً بينهما، يفرض على العربي أن يملأه بالإبداع لا بالوفاء المجرد. فليس المطلوب استجلاب الماضي إلى الحاضر، بل تحقيق الشروط التي تجعل العرب يلعبون في الحاضر الدور الحضاري الذي لعبوه في الماضي. بهذا المعنى يستبدل العربي المسلم بالوفاء المجرد فعلاً إبداعياً مشخصاً، يبرهن أن الدور العربي الإسلامي الحضاري فاعل في الحاضر مثلما كان في الماضي. فالمعيار

الإبداعي في النهاية هو المساهمة الفعلية في الحضارة الإنسانية، التي تعترف بمن يضيف إليها جديداً نوعياً، لا بمن يكتفي بالاستقبال السلبي. بل إن الاستقبال السلبي للمعطيات الحضارية يصبح مشكلة معقدة، إن لم يكن الإنسان مشاركاً فيها، ذلك أن هذه المشاركة تجعله مؤتلفاً مع الأسئلة الراهنة وإجاباتها. وما الأصالة إلا استئناف الأصل المزهر، الذي دلت عليه منجزاته الحضارية، والذي يستمر مزهراً في أزمنة لاحقة.

ينطلق المبدع الذي يود أن يكون وفياً لماضيه، من الزمن الراهن، وذلك بأكثر من معنى: فهو يبدع في الحاضر؛ لأنه يبتكر الحاجات التي يتطلّبها حاضر مختلف عن ماضيه، ولأنه يهدم الهوة بين إبداع الحاضر والإبداع الماضي، محوّلاً الزمنين إلى زمن إبداعي جديد لا ينقصه التجانس.

وواقع الأمر، أن الإنسان لا يستطيع أن يفهم ماضيه المبدع إلا بعقل إبداعي يدرك خصائص الحاضر، ويدرك فيها الفرق الكيفي بين الأزمنة الإبداعية. فالعقل الكسول الذي لا يستطيع أن يعي خصوصية حاضره، لا يقدر على وعي وتملّك ماضيه المبدع، بل إنه وبسبب كسله الفكري، يجعل من ماضيه المجيد مصدراً للمحاكاة والتقليد ومحاربة الإبداع. فالمسلم، الذي يهجس بإبداع التاريخ الإسلامي، يتطلع إلى دور إبداعي للمسلمين في عالم اليوم، ولا يكتفي بإحالات مستمرة على الماضي. وهو في هذا لا يضيف زمناً إلى آخر، بل يقوم بتوحيد الزمن التاريخي، الذي لا يجعل حاضر المسلمين مغترباً عن ماضيهم.

ينطوي المنجز الحضاري الإسلامي على ما يدعو إلى الإبداع ويحض عليه، فقد كان واسع الأضواء حينما كانت الظلمة تغطي أوروبا في العصور الوسطى، بل إن المركزية الأوروبية، على مستوى السيطرة الفكرية وتوزيع التصورات، هي التي تقرن أبداً بين الظلام والعصور الوسطى، متناسية الإنجاز الإسلامي الحضاري في تلك الفترة. وهذا ما عبّر عنه "جورج سارطون" في موسوعته العلمية حين قال: "من النصف الثاني من القرن الثامن حتى نهاية القرن الحادي عشر، كانت العربية هي اللغة العلمية واللغة المتقدمة للإنسانية..". ولعل هذا التقدم هو الذي أتاح للثقافة العربية – الإسلامية أن

تحاور "الفلسفة اليونانية" بمنطق إبداعي، يتعامل معها ويعدّلها ويسائلها ويحوّرها، على مبعدة عن الاستقبال السلبي, و"فتنة المنتصر". فلو اكتفى العرب المسلمون بالتقليد الممتثل لما أنتجوا شيئاً، ولما نقلوا الفلسفة اليونانية لاحقاً إلى الغرب بصورة جديدة. فالمبدع يسهم في قول حضاري إنساني حين يكون لديه ما يقول لغيره، وحين يبرهن أنه قادر على تخليق قول خاص به، لم يأخذه من أحد.

قدم المسلمون، في فترة صعودهم، إنجازاً علمياً يحقّق معايير الإبداع في اتجاهات مختلفة. فقد كان العلم الذي أنجزه علماء مسلمون علماً كونياً، ينتفع به المسلمون وغيرهم، وإلا لما استطاع أن ينفذ إلى مجتمعات أخرى، وأن يسهم، تالياً، في نقل أوروبا من العصور الوسطى المظلمة إلى العصور الحديثة. كما تميّز هذا العلم بالانفتاح على الآخر، مبرهناً عن التسامح وعدم الانغلاق، فحاور الثقافات اليونانية والفارسية والهندية، وأعطى الترجمة ما هي جديرة به من الاهتمام، مؤكداً الترجمة جسراً ثقافياً بين الأمم المختلفة. ولعل الجوهري الذي وسم العلوم الإسلامية يتجلى في المسؤولية المبدعة، التي تحتفي بما هو أصيل وتسهم في نشره. فالأوروبيون رحّبوا بأرسطو حينما وصل إليهم بأدوات إسلامية، ولم يلتفتوا إليه قبل ذلك. ولم يكن جمال الدين الأفغاني مخطئاً حين أظهر، وهو يرد على الفرنسي أرنست رينان، أن المسلمين أنتجوا معارف جديدة خاصة بهم، وأسهموا في نشر معارف غير إسلامية أيضاً، كما هو حال فلسفة أرسطو. ومما لا شك فيه أن التثاقف المبدع الذي حقّقه المسلمون كان وثيق الصلة بصعود المجتمع الإسلامي وقوته المكينة، الأمر الذي منع عنهم "فتنة المنتصر"، بالمعنى السلبي، لأنهم كانوا آنذاك مثال "المنتصر" وآية عليه. لهذا لم يكن غريباً أن يُكتب الإنجاز العلمي باللغة العربية، أي لغة القرآن الكريم، علماً أن هذا الإنجاز كان محصلة لجهود علمية عربية وغير عربية. يكون الإنسان مبدعاً، بهذا المعنى، حين ينفتح على غيره وينتج إبداعاً خاصاً به، دون تقليد أو محاكاة.

ربما تمس الأفكار السابقة دور الإيمان في طلب العلم والحض على المعرفة. وهذا الدور أكيد شريطة وعي معنى الاختصاص، ذلك أن الإيمان يدفع إلى طلب العلم ويترك الباحث النزيه يصل إلى نتائج

علمية موضوعية، يقبل بها البشر جميعاً دون النظر إلى معتقداتهم. فالعلم الرياضي، الذي أسهم المسلمون في تطويره، كان يلتقي في نتائجه مع ما أنجزه الرياضيون المصريون والبابليون والهنود واليونان، بل إنهم استندوا إلى معارف غيرهم كي ينتهوا إلى نتائج علمية غير مسبوقة. تدلل هذه النتائج على اعتراف المسلمين بكونية العقل الإنساني وبكونية الحضارة الإنسانية، مبرهنة عن انفتاح طليق على المعارف الإنسانية، هو شرط للإبداع ومقدمة له. فلا إبداع في الانغلاق، ولا إبداع في تصور مغلق لا يساوي بين الشعوب المختلفة، معتقداً أن الإبداع من اختصاص طرف، وأن التقليد الخاضع من اختصاص طرف آخر.

4- كلمة أخيرة سريعة:

ليست الثورة المعلوماتية -وهي تعبير شائع اليوم- إلا محصلة لجملة من الثورات المختلفة السابقة، تتضمن الثورة العلمية والصناعية والثورة العلمية التقنية.. وهذه الثورات التي لا تنتهي تؤكد التطور سنة في الوجود، إذ كل شيء في تحوّل, وكل ظاهرة في تقدم لا يمكن لجمه. يقول روبرت أورنشتاين وبول إيرليش في كتابهما: "عقل جديد لعالم جديد": "لم يسمح التطور الحضاري لمعظمنا حتى أن يدركوا أن عالمهم المألوف ينتج عن عملية تطورية تتقدم، بالرغم من إسراعه لهذه العملية بمعدلات تغيّر غير مسبوقة. لم يوفر لنا التطور الحضاري إذن وسيلة للبقاء..". ويقول في مكان آخر: "إن الكومبيوتر الحديث الموجود على مقربة منا في مؤسسة نازا يمكنه أن يؤدي 250 بليون عملية في الثانية، أكثر من إجمالي القوى الحسابية التي كانت موجودة عام1960". يشير هذان القولان إلى نتائج متعددة. فإضافة إلى تأكيد التقدم المفتوح، يأتي الاختصاص المعرفي سلطة لا تقاوم، تختصر العبء والزمن والجهد الإنساني، كي تشهد في النهاية على إبداع إنساني يتاخم ظاهرياً المعجزة. غير أن الإبداع الأخلاقي لا يزال يقصّر بشكل مأساوي شاسع عن الإبداع العلمي والتقني، كما لو كان في الإنسان نقص أخلاقي لا يقبل بالترميم والإصلاح. لهذا يقول العالمان السابقان: "لم يوفر لنا التطور الحضاري إذن وسيلة للبقاء"، لكأن إبداع الأخلاق السامية والقيم النزيهة هو الإبداع في

شكله الأسمى، ومن غيره تبقى أشكال الإبداع الأخرى مبتسرة ومنقوصة.

مراجع الدراسة:

*) ناقد وباحث من فلسطين.

1- جمهورية أفلاطون: دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974، ص: 159.

2- عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992، ص: 198 – 202.

3- P. hood bhoy: Islam and Science, zed books, London, 1991 (ملاحظة جورج سارتون ص: 85)

4- P. A. Sorokin: Comment la civilisation se transforme. Librairie marcel riviere, 1964, P: 171.

5- آر. إيه. بوكانان: الآلة قوة وسلطة، عالم المعرفة 25، الكويت، 2000، ص: 15.

6- د. شكري محمد عيّاد: المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، عالم المعرفة – 177، الكويت، 1993، ص: 143 – 160.

7- روبرت أورنشتاين وبول إيرليش: عقل جديد لعالم جديد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000، ص: 73، ص: 72.

8- G. duby: L'europe au moyen age, flammarion, paris, 1984, P: 181 – 198.

العلاقة بين الروح وفلسفة الحضارة

في التاريخ العالمي عند هيغل

يوسف سلامة *

(1)

مما لاشك فيه أن (الخبرة الجدلية) – من حيث هي ذلك الحوار الدائب بين المتناهي واللامتناهي، أو بين الواقعي والمثالي– تجد تأصيلها النظري الكامل، سواء على مستوى (روح) في (ظاهريات الروح)، أو على مستوى (اللوغوس) في (علم المنطق) في تلك التحليلات الجدلية المطولة والمعمقة والمعقدة، والتي قد يصح إيجازها بأنها تبرهن على صحة (الكوجيتو أنا أفكر) من ناحية، وعلى فعالية (النظرة المثالية) إلى العالم من ناحية أخرى حين تنتهي (الظاهريات) إلى القول: (إن الفكر وجود)، أو (إن الذات هي الموضوع)، وحين ينتهي (علم المنطق) من تحليله لهذه الحقيقة الأخيرة إلى (أن الوجود ذات) أو إلى (أن الموضوع في حقيقته ذات)، فتكشف الخبرة الجدلية نتيجة لذلك عن أن الحقيقة التي تشكل صميم الجدل وجوهره الحي إنما هي (الذات) من ناحية، و (اللامتناهي) من ناحية أخرى، وإذا لم تكن (الذات واللامتناهي) سوى حقيقة واحدة تعرب عن نفسها بطريقتين مختلفتين، ولكنهما في حقيقتهما متطابقتان تطابقاً تاماً، فهذا يعني أن (الذات) تتلخص في إنكار (المتناهي) ونفيه وسلبه، وإذا لم يكن (اللامتناهي) أن يهتدى إلى ذاته إلا (بوضع هذا المتناهي ورفعه (دونما انقطاع) أبداً، فإن هذا الوضع المستمر للآخرية الذي تقوم به الذات هو حقيقة الأنطولوجيا الجدلية وعصبها الحي، فـ (الآخرية) ليست إلا لحظة ضرورية لنمو الذات التي تضعها وترفعها. على أن ما تضعه الذات في مقابل ذاتها –وهو الموضوع– وما تطرحه المثالية بوصفه ضداً لها –وهو المتناهي– إنما هو تعبير حي عن حقيقة واحدة، وهي أن الذات – بما تنطوي عليه من إرادة ومعرفة وفكر –هي الجانب الحي في الصيرورة الكونية الشاملة، وأن ما عداها يتحدد بها مهما بدت الحوادث في بعض الأحيان توهم بأن (الذات) و (الفكر) يتحددان بعوامل خارجة عنهما. فالذات – وحقيقتها الفكر –هي النقطة الأرشميدية الحقة التي يرجع إليها في نهاية المطاف كل التحديدات والتعينات التي تضعها لتتعرف على ذاتها فيها إلى

حين، لأنها لا تلبث أن ترفعها حينما تتبين أن مقاصدها الحقيقية تنّد عما وضعته وأنها لم تتعرف على ذاتها في ما وضعته إلا تعرفا جزئياً، فيستبين لها اضطرارها إلى المضي في (الوضع والرفع) إذا ما أرادت تحقيق الاهتداء إلى نفسها. هذه الحركة التي لا تعرف نهاية لها، والتي لا تكف عن وضع الآخرية ورفعها بالعودة منها إلى ذاتها، هي (المثالية) أو (النظرة المثالية إلى العالم) التي تعد كل ما هو في تقابل معها ضرباً من (التناهي) يجب رفعه بإحالته هو ذاته إلى جزء لا يتجزأ من حياة الفكر أو الذات في تطورهما إذا ما كان يجب له أن يكون ذا معنى. فسلب (المتناهي) هو ما يخلع عليه معناه ودلالته إذ ما يلحقه نهائياً بالذات التي وضعته. فـ (المثالية) هي ذلك الجهد الخلاق أو تلك الطاقة المبدعة التي تسمح للفكر أو الذات بوضع الآخرية ورفعها. أو أن (المثالية) هي ذلك الجهد التصوري المنتج الذي يشهد على ارتباط (الحقيقة بالمفهوم) وعلى اتحاد (الفكرة بالواقع)، مما يشير إلى أن (المفاهيم) – وهي حقيقة الذات– والتي تبلغ أوجها في (الفكرة)، أغنى من الوقائع ويتعذر تفسيرها إلا بها لما في المفاهيم –وهي جوهر المثالية أيضاً– من فائض بوسعه وضع الواقع وتفسيره في آن معاً. فالمفهوم –وهو اتحاد الوجود بالماهية– وذروته (الفكرة) –وهي اتحاد المفهوم بالواقع– هما حقيقة الفعالية المثالية التي هي حقيقة النشاط الذهني والعقلي المبدع لآخريته، أو للواقع الذي تجسد (الفكرة) نفسها فيه بلا انقطاع. ولما لم تكن الفكرة تضع في آخرها إلا ذاتها، كانت فعاليتها في حقيقتها هي فعالية (الوعي الذاتي) إذ يحاول التعرف على ذاته في العالم فيكتشف في كل مرة أنه قائم من وراء ما يتطلع إلى التعرف على ذاته فيه. فحقيقة (الفكرة) في لحظة من لحظاتها قائمة في آخرها، أي في الواقع أو في الطبيعة، وذلك في أول مستوى من المستويات التي تجسد الفكرة نفسها فيها، على أن (الطبيعة) ليست إلا لحظة لابد للفكرة من أن تطويها أو ترفعها مثلما وضعتها لكي تهتدي إلى نفسها فيما يجاوز (الطبيعة) أي في (الروح) ذاته الذي هو ثمرة لارتداد (الفكرة) إلى نفسها من غربتها الأولى في (الطبيعة). وهنا يتجلى التقدم الجدلي بأوضح ما يكون: إذ يبرهن (السلب) – من خلال السلب وسلب السلب – على فعالية عظيمة تتخطى كل عقبة وتتجاوز كل محنة: فإذا كانت (الفكرة) في الأنطولوجيا الجدلية هي (اللوغوس) ثم تسلب نفسها فتصير (طبيعة)، فإنها عندما تسلب ذاتها ثانية (أي سلب السلب) لا تعود إلى

ما كانت عليه قبل تحولها إلى (طبيعة)، أي إلى (لوغوس)، بل هي تتقدم إلى الامام إذ تتحول إلى (روح). وهكذا يتكشف (السلب الجدلي) عن فعالية تدفع بحركة الواقع إلى الامام بلا حدود. إن تحول (اللوغوس) إلى طبيعة معناه تحول الروح إلى صورة (الآخرية) نتيجة لتحول (اللوغوس) من مفهوم يوحد بين الماهية والوجود إلى فكرة توحد بين المفهوم والواقع.

وبما أن الفكر من حيث المبدأ «هي سلب لذاتها من خلال كونها متخارجة في الطبيعة، فإن الطبيعة ليست خارجية بالنسبة لهذه الفكرة فحسب (وإنما أيضاً بالنسبة للوجود الذاتي للروح نفسه) بل هي متجسدة على اعتبار أن الطبيعة هي تعين للتخارجdetermiantion of externality وما تكشف عنه الطبيعة في تخارجها هذا هو (الضرورة والعرضية وليس الحرية (ومع ذلك فثمة نوع من الترابط بين أجزاء الطبيعة أو مراحلها إذ «يجب النظر إلى الطبيعة على أنها نسق من المراحل الواحدة منها تنشأ عن الأخرى بفعل الضرورة، وتكون الحقيقة القريبة لما صدرت عنه، ولا ينبغي النظر إلى ذلك على أنه تولد طبيعي natural engendering للواحدة عن الأخرى، بل أنه تولد داخل الفكرة الباطنية التي تكون أساس الطبيعة. وهنا يصبح التحول مطلباً للفكرة وذلك لأن التطور ليس بشيء سوى آخرية للشيء نفسه alteration of sameولما كان الروح هو آخرية الطبيعة، كان تطور الطبيعة يفضي بالضرورة إلى نسخها لذاتها لكي تعود الفكرة إلى ذاتها في الروح فتثبت بذلك لنفسها أنها إيجاب ذاتي أو سلبية مطلقة، ومع أن الطبيعة تتكون من سلسلة من المراحل التي تنشأ الواحدة منها عن الأخرى، فإنها مع ذلك تشكل كلا عضوياً في ذاتها، وبعبارة أدق فإن الحركة التي تتكون عبرها سلسلة مراحلها مبنية من الفكرة وهي تضع ذاتها كما هي موجودة على نحو ضمني، أي أن الفكرة تعبر إلى نفسها بالنشوء عن مباشرتها وتخارجها الذي هو موتها.

وهي تفعل ذلك – من حيث المبدأ –كي تتخذ مظهر الكائن الحي ولترفع أيضاً هذه التعينية التي تكون فيها حياة فحسب. ولكي ترتقي بوجودها إلى مستوى وجود الروح، الذي هو حقيقة الطبيعة والهدف الجوهري لها .Ultimate والوجود الفعلي للفكرة. إنّ القضاء على تخارج الطبيعة والذي هو موتها لا يكون

إلا بإماتة هذا الموت نفسه. وهذا الموت الثاني إنما هو في حقيقته يقظة للفكرة وإدراك ذاتي أعمق لذاتها يفضي بها إلى التحول من طبيعة إلى روح. وما يدل على تحقق هذا التحول هو أن الهوية مع الكلية، التي تحققت هنا، هي رفع للتضاد أو التقابل الصوري بين الفردية في فرديتها المباشرة وبين كليتها. إنها على أية حال، موت الوجود الطبيعي، والذي لا يزيد عن كونه جانباً واحداً، ولكنه فضلاً عن ذلك الجانب المجرد من هذا الرفع وعلى أية حال ففي فكرة الحياة الذاتية الفكرة هي على نحو ضمني الوجود المطلق في الذات للوجود بالفعل، فضلاً عن الكلية العينية، ومن خلال هذا الرفع لمباشرة حقيقتها reality فإن الذاتية تتطابق مع نفسها والتخارج الذاتي الأخير للطبيعة يكون مرفوعاً، بحيث إن الفكرة، التي ليس لها في الطبيعة إلا وجود ضمني تصبح من أجل ذاتها، وبذلك تنتقل الطبيعة إلى حقيقتها، إلى ذاتية الفكرة، والتي موضوعيتها ذاتها هي المباشرة المرفوعة للفردية، أي الكلية العينية، وعلى ذلك فإن الفكرة توضع باعتبارها تمتلك الحقيقة التي تتطابق معها. أي الفكرة باعتبارها وجوداً متعيناً، وهذا هو الروح. ومع هذا التحول الأخير، تحول الطبيعة إلى روح، يتحقق للطبيعة كامل معناها لأن حقيقة الطبيعة روح، وهكذا نجح السلب الجدلي في أن يستخرج طبيعة من قلب (اللوغوس) وفي أن يولد روحاً من قلب الطبيعة من خلال المراحل المتعاقبة والمتطورة لنمو الفكرة التي هي وسيلة الروح في التعبير عن الذات وفي إحرازه لوعي ذاتي بذاته.

على أن اغتراب (اللوغوس) في الطبيعة من خلال اغتراب الفكرة فيها. ثم عودة الفكرة إلى ذاتها – بعد قهرها لغربتها – على هيئة روح، لا يعني أن الروح حدث متأخر يأتي على أعقاب حدث متقدم، بل الحقيقة هي أن الروح ماثل دوماً ومنذ البدء وأن جملة الفعاليات الفينومينولوجية والأنطولوجية، التي تحددت من خلالها طبيعة (اللوغوس)، ما هي في الحقيقة إلا فعاليات للروح ذاته، فالروح هو الافتراض المسبق الوحيد ليس فقط للوغوس والطبيعة، وإنما أيضاً للروح ذاته، وهذا يعني أن فعالية الروح هي الفعالية النهائية التي يستند إليها كل ما عداها، في حين أنها لا تستند إلا إلى ذاتها. وإذن فإن كل شيء يحدث داخل الروح وبواسطة الروح ذاته. وأما ما يستهدفه الروح من وراء كل هذه التحركات والمبادءات والفعاليات التي تبدأ منذ أن كان الروح لا يوجد إلا وجود البذرة أو الجرثومة، أي وجوداً بالقوة، وحتى صيرورته آخر الأمر روحاً

بالفعل، من خلال الفن والدين والفلسفة، فهو تحقيق الوعي الذاتي بالذات من خلال صيرورته قادراً على التعرف على ذاته في آخره أو في ضده. إن انقلاب الآخر إلى ذات أو التعرف على الذات في الآخر. وكأن الذات في بيتها، هو مطلب الوعي الذاتي فعلاً. وهذا الوعي الذاتي، الذي يترجم الروح بواسطته عن نفسه لنفسه في شتى المستويات الأنطولوجية والابستمولوجية – وهي اللوغوس والطبيعة والروح – هو الفكرة.

(**2**)

إن الروح يظل في المؤخرة آمناً بعيداً عن التعرض لأي خطر، لأن الفكرة المبثوثة في العالم – في أرواح الناس وانفعالاتهم وعواطفهم، وفي كل ما يخوضونه من حروب، وفي كل ما ينتجونه من فنون وآداب راقية وديانات سامية وفلسفات باقية – هي التي تخوض معركة الروح إذ يحصّل وعيه الذاتي بذاته من خلال المواجهات الكبرى بين البشر، ومن خلال الصدامات الشاملة بين الأمم، ومن خلال ما يبدعه البشر من صناعات وعلوم وفنون في أثناء استعدادهم لقضاء الواحد منهم على الآخر، أو على الأقل في أثناء استعداد الفرد والأمة للدفاع عن النفس في وجه أمة غازية تستهدف جعل الأمة المغزوة رهطاً من العبيد، أو جماعة تابعة محرومة من الإحساس الحقيقي بأن لها وعياً ذاتياً يخصها. ذلك أن الصراع الذي تخوضه الفكرة في سبيل تحصيل الوعي الذاتي للروح بذاته صراع جدى عماده المخاطرة بالحياة ذاتها. ولذا فإن الغلبة فيه تكتب دوماً لمن يمضي في الصراع إلى نهايته، للطرف الذي هو أعظم استعداداً لتقبل الموت ثمناً لوعي ذاتي مستقل يترجم عن نفسه بحرية للذات قد تكون تبعية الآخر. ولربما استرقاقه أحياناً، جزءاً لا يتجزأ منها والفكرة لا تنكص أبداً أمام خطر الموت، إنها على استعداد دوماً للمخاطرة بالحياة كي تحقق أعظم قدر من الحرية أو من الوعي الذاتي بالذات الذي يستشعر الروح من خلاله الخلاص والرضى والمتعة الأبدية التي يحصلها من صيرورته قادراً على التعرف على ذاته في ضده أو في آخريته على وجه الاجمال. وهذه المخاطرة بالحياة منطقية بقدر ما هي تراجيدية في آن معاً فهي منطقية لأن مقولة الفكرة مثلاً مفهوم منطقي خالص ونقي تماماً من كل ما ليس بنظري: غير أن هذه الصفة المنطقية البادية هي محصلة لسلسلة طويلة من التناقضات والصراعات التي يمكن وصفها فعلاً بأنها تشكل مأساة الفكر البشري وتترجم عن روحه الممزق، والفكرة كالفكر ذاته، ذات طابع

قصدي، ولذا فهي دائبة السعي إلى تعمق ذاتها من أجل أن تحصّل معرفة أصدق عن ذاتها، وهذا ما يضطرها في كل مرة إلى الانخراط في فعل مأساوي جديد، لا ينفك بحال من الأحوال، عن الجدل ومتناقضاته. وإذ تتكثف سائر الكليات الأنطولوجية وتتوحد داخل المقولة الأخيرة في (علم المنطق)، وتقذف الفكرة بنفسها، وبصورة حرة، داخل الطبيعة فتفقد نفسها، أو هي على الأقل تغترب عن نفسها، وهي في الحالين تخاطر بوجودها وباستقلالها، لأن انتشارها في المكان والزمان ينطوي على تهديد جدي باضمحلالها إذا ما عجزت عن استجماع ذاتها من الكثرة التي انتشرت فيها نتيجة لتخارج الفكرة في الطبيعة" : فبينما السمة المميزة للفكرة المنطقية هي الوجود المباشرة والبسيط داخل الذات، فإنها بالنسبة للطبيعة التخارج الذاتي للفكرة. فالفكرة – وهي الوعي الذاتي للروح – تعبير متطور عن المدى الذي وصل إليه الروح في التعبير عن نفسه ووعيه بذاته، فالمنطق – وإن كان هو العلم النظري الحقيقي الذي يضطلع بصياغة المنهج الجدلي في أنقى صورة له، وما المنهج إلا التعبير العقلاني عن طبيعة الروح وحياته – فإن تحول الفكرة من المنطق أو الأنطولوجيا – حيث يكون وجودها وجوداً مباشراً لا فرق بينه وبين الذات لأن كل الوجود في هذه الحالة يكون موضوعاً داخل الذات نفسها – إلى الطبيعة – حيث تنجح الفكرة في التعبير عن نفسها خارج نفسها؛ لأنها تتخارج إذ تنتشر في المكان – دليل على أن الفكرة قد مضت خطوة إلى الأمام في اكتساب قدرة أعظم وأصدق في التعبير عن الروح وهو يحقق وعيه الذاتي بذاته. على أن التخارج الذاتي للفكرة في الطبيعة – أو فلسفة الطبيعة – ليس إلا خطوة على هذا الدرب الطويل، درب الجلجثة: طريق الآلام الذي لا مندوحة للروح عن سلوكه إذا ما أراد التعرف على ذاته على حقيقتها. فالطبيعة – أو فلسفة الطبيعة – ليست إلا جزءاً من حقيقة الروح «أما تطور هذه الحقيقة، فيستكمل فقط بفلسفة الروح بأكملها» إذ أن الفكرة في فلسفة الروح تستعيد هيمنتها على ذاتها لأنها تقضى على ما لحق بها من اغتراب نتيجة لتخارجها في الطبيعة. فإذا كانت الطبيعة هي السلب الأول للفكرة وغربة الفكرة عن ذاتها. فإن التحول من الطبيعة إلى الروح، والذي تنجح الفكرة في تحقيقه، هو السلب الثاني أو سلب السلب الذي تستدمج الفكرة بفضله الآخرية أو الطبيعة وتحولها إلى جزء لا يتجزأ من الذات نفسها، وفي فلسفة الروح يتحول عمل الذات أو

الفكرة – وهو سلب في جوهره أو ضرب من التحقق الفعلي للسلب – إلى ضرب من التموضع أو الموضعة أو إلى الفعالية التي ينجح بمقتضاها الروح في موضعة نفسه. وإذا كان كل هذا النزاع أو الصراع الذي يتخذ شكل سلب تاريخي متعين هما إنما يقع في الروح وبالروح ومن أجل الروح، فهذا يعني (أن الروح في حرب مع نفسه وعليه أن ينتصر عليها بوصفها العقبة الرئيسية التي ينبغي عليه أن يقهرها. وهذا هو الموضوع الأساسي الذي تضطلع فلسفة الروح ببسطه وبشرح شتى جوانبه المختلفة.

على أن هذا الانتصار لا يتحقق للروح تحققاً مباشراً، إذ الروح بطبيعته غير مستغن عن التوسط في إدراكه لحقيقته التي هي الوعي بالحرية، وإذا كان التوسط المنطقي يستند إلى التناقض والتقابل الذي يكاد يبلغ حد المأساة وصولاً إلى التركيب، فإن التطور بالمثل في مجال الروح يتسم هو الآخر بأنه (صراع قاس لا متناه للروح مع نفسه، وهو في ذلك مناقض للتطور الطبيعي السلمي. إن ما يستهدفه الروح هو التحقق بحقيقته وهي الوعي الذاتي بالحرية، وهذا يعني أن التوسط في مجال التاريخ ليس أقل أهمية ولا ظهور مما هو عليه في المنطق: ذلك أن التطور أو التقدم في التاريخ –كالمنطق تماماً – مرهون هو الآخر بالتوسط أيضاً ولكن إذا كان التوسط في المنطق يتحقق من خلال التناقض والتقابل بين الحدود، فإن فكرة الروح وحياته تتحقق في التاريخ «بتوسط الوعي والإرادة» فالفعل الانساني في التاريخ – الذي هو حصيلة حية للوعي والإرادة اللذين يستهدفان الحرية الشخصية، ولكن دهاء العقل يستخلص من رغباتهما شيئاً كلياً أشمل منهما هو حرية الروح بما هو كذلك – هو الذي يضطلع لكل عمليات التوسط التي يتحقق من خلالها التقدم أو التطور الذي يفضي آخر الأمر إلى إحراز الروح للوعي الذاتي بالحرية. إن تناقض الإنسان مع الطبيعة من ناحية وتناقض الإنسان مع الإنسان من ناحية أخرى، هو الفعل الذي تتحقق من خلاله كل الوساطات الضرورية التي تسمح للروح بالتقدم والتطور وبأن ينشر من خلال هذه الوساطات كثرته في التاريخ أيضاً، إن الحاجة إلى التوسط في التاريخ الذي يكشف عن مضمون الروح ذاته والذي يترجم عن نفسه من خلال الفعل، راجع إلى أن الروح يكون بادئ الأمر لا يتمتع إلا بوجود طبيعي يتعين عليه تحطيمه ليستبدل به وجوداً روحياً بفضل الوساطات التي يترجم عنها الفعل من خلال ما يمتلكه الانسان من إرادة ووعي:

«فالروح يبدأ ببذرة لإمكانية لا متناهية، لكنها إمكانية فحسب، تشمل وجوده الجوهري في شكل غير متطور، بوصفه موضوعاً وهدفاً لا نصل إليه إلا في نتيجته، وهذه النتيجة هي تحققه الواقعي الكامل. ويبدو التقدم في الوجود الفعلي أنه سير من شيء ناقص إلى شيء أكثر كمالاً، لكن الناقص ينبغي أن لا نفهم فهماً مجرداً على أنه المفتقر إلى الكمال فحسب، وإنما على أنه شيء يتضمن نقيضه الصريح، أو ما يسمى بالكامل بوصفه بذرة أو دافعاً. وهكذا فإن الإمكان يشير نظرياً على الأقل إلى شيء يستهدف أن يصبح واقعياً بالفعل.

فالوجود العام للروح يتطابق مع كونه بذرة تنطوي على إمكانية لا متناهية تعبر عن الوجود الجوهري غير المتطور للروح. وهذا الهدف الذي يوجد وجوداً مباشراً أول الأمر في باطن الروح، يتعذر إدراكه أو تحقيقه، لأنه مباشر من ناحية، ولأن الوساطات الضرورية لم تتحقق بعد بحيث تكشف عنه إلى العلن من ناحية أخرى. ومع ذلك فإن هذا الوجود غير المتطور للروح، والذي يكون مباشراً أول الأمر، هو العلة الغائبة أو سلب السلب الذي يستمد الحركة كل إمكانها منه بعد استخلاص النقيض أو الأضداد المتعددة التي يتم حل التناقض أو التقابل بينها وبين المباشرة التي صدرت عنها في الحد الثالث الذي هو الغاية التي لا تكف عن التحقق. إن الإمكان الذي ينطوي عليه الروح، والذي هو أيضاً طريقة وجوده، هو كلية مباشرة لابد من تحطيمها بالكشف عما فيها من متناقضات وأضداد يسمح تفجيرها بدفع حركة الروح قدماً وباستخراج ممكناته الواحد بعد الآخر إلى أن تتحطم هذه الكلية المباشرة بفضل حركة متناقضاتها الباطنية. والتقابل الرئيسي أو التضاد الأساسي داخل هذه الكلية المباشرة قائم بين الناقص والكامل. فالناقص ينطوي على ذاته، أي هو ينطوي على النقيض بشكل أقل نقصاً ولكنه ليس بالكامل في ذاته ولأجل ذاته، أي هو ينطوي على النقص بشكل ما. وهكذا يستمر هذا الجدل داخل الروح من خلال السلب وسلب السلب إلى أن يصل الروح إلى وعيه الذاتي بالحرية عندما يتعرف على ذاته في أضداده، أو عندما يستشعر الهيمنة على الذات في الآخر، أي عندما يستشعر أن هذا العالم من صنعه هو، وأنه حصيلة لإرادته ولوعيه الذاتي بذاته. والتاريخ الكلي هو الذي يضطلع بعرض هذه الخبرة الروحية التي يتلخص مضمونها في الوعي بالحرية.

(3)

التاريخ العالمي خلاصة للتحققات العينية للسلب؛ لأنه يبسط قصة الروح أمام الروح ذاته منذ أن كان كلاً جوهرياً لا تمايز فيه للجزئي والفرادى إلى أن نجح الروح بنشاطه الخاص في دحض هذه الكلية الجوهرية وجرد من نفسه نوعا من الموجود الفردي الذي استشعر ضربا من الوعي بالذات جسده على هيئة مبدأ جمالي، ولم تلبث هذه الفردية الجمالية أن تعمقت فرديتها إلى أبعد نقطة ممكنة في أغوار الفردية ذاتها فنتج عن ذلك أن تحولت إلى ما يشبه الكلية المجردة بعدما استبدلت بنفسها صيغا قانونية مجردة اتخذت منها معيارا لحياتها الشخصية والعامة، أي قاعدة لها وغاية في آن معا؛ غير أن الروح قد نجح في المرحلة الأخيرة من تطور التاريخ العالمي في استعادة الكلية العينية، أو هو قد نجح على الأصح في ابتداعها حينما وحد بين الفردية الجمالية، بعدما تم إغناؤها بالذاتية المسيحية، وبين الكلية في صورتها المتطورة في مركب أسمى هو كلية عينية ماهيته ذاتية تهتدي إلى نفسها في كلية هي بطبيعتها البيت الذي تحيا فيه الفردية والذاتية دون أن تستشعر أي قيد خارجي تصطدم به حين حين تتفاعل مع هذه الكلية. إنها المصالحة النهائية بين الزماني والأبدي، وبين الذاتي والموضوعي، أو بين الطبيعيتين الإلهية والإنسانية وعند هذا الحد من التطور الذي ينجزه لنفسه يكون التاريخ العالمي قد وصل إلى نهايته، ويكون الروح قد بلغ نوعا من الوجود الأبدي، الوجود المثالي، الوجود الذي يتأمل فيه ذاته من حيث هو طاقة فكرية محضة، من حيث هو فن ودين وفلسفة، فهل يكون التاريخ بذلك اكتمل أو مات بصورة نهائية، أم أن الذي مات وانتهى شيء آخر غير التاريخ، وبالتالي كائن، غير الإنسان الذي ليس للروح أن يحقق أي شكل من أشكال الوجود إلا به ومن خلاله؟ تلك مسألة لا تصح مناقشتها والإجابة عليها إلا بعد الفراغ من بسط مفهوم التاريخ العالمي بسطا يسمح بالوقوف على ماهيته وعلى نطاقه وحدوده أيضاً.

إن ماهية التاريخ العالمي تكمن في ذلك المركب الفريد الذي يوحد بين العناصر الأساسية السلب، أي العنصر الإبستمولوجي والعنصر الأنطولوجي، وأخيراً عنصر التحققات العينية الذي يوحد توحيدا جدليا بين العناصر المنتجة للسلب من خلال مفهوم الحرية –وبالأحرى من خلال فعل الحرية الذي هو فعالية منتجة

وواضعة وليس عملا من أعمال التأمل فحسب- هذا المفهوم -أي مفهوم الحرية- هو من الناحية النظرية التركيب الحقيقي بين الروح والفكرة، لأن الحرية صفة للذات، والذات هي حقيقة الروح والفكرة، ومن ثم فإن الحرية هي حقيقتها الجدلية؛ ومن الناحية التطبيقية فإن مفهوم التغير -وما ينطوي عليه من مقولات فرعية كالتطور والتقدم والتجدد- ومفهومي الأمة والدولة تعد جميعها ضربا من النمو العيني أو التحقق الفعلي لمفهوم الحرية في العالم؛ وإذا لم تكن الحرية تشير في النهاية إلا إلى الذات - والسياق هنا يدل على الذات الكلية القائمة من وراء كل ذات جزئية- وكانت الذات تدل الروح على الروح الكلي الذي لا انفصال له عن ماهيته، أي عن الحرية، لم يكن العنصر الذي يتحقق من خلاله التاريخ العالمي إلا التحقق الفعلي للروح في كامل باطنيته وخارجيته على حد سواء. إن التاريخ العالمي هو المحكمة التي يصدر فيه الحكم بسبب من كليته المطلقة، فالجزئي - أي آلهة المنزل والمجتمع المدني والأرواح القومية في تحققها الفعلي المنوع Variegated- ماثل فقط باعتباره شيئاً مثاليا asonlyideal كما أن حركة في هذا العنصر هي ما تتجلى من خلاله هذه الحقيقة Fact فالكلّي هو حقيقة التاريخ العالمي، أي الروح الذي يتحقق تحققاً حراً من خلاله الجزئيات التي لا توجد إلا وجوداً مثالياً، أي وجود لا يخرج عن ملكية الروح أو عن ملكية الفكر والذهن الذي وجود الأشياء جميعها بالقياس إليه ليس إلا لحظات برفعها إذ يطويها في باطن ذاته ويردها إلى الأصل الذي صدرت عنه كلما عاد الروح إلى ذاته في نهاية كل تخارج أو تحقق فعلى له خارج ذاته. ولما لم يكن ثمة شيء خارج الروح، لم يكن الروح يحقق ذاته إلا داخل ذاته بقوة السلب اللامتناهية أو بفعل الطاقة الذاتية التي يمتلكها على رفع أحواله المتعاقبة واستدماجها بلا انقطاع في صميم ذاته الحرة. ولما كان من المتعذر وجود الحرية منفصلة عن العقل وكان عقلا بالفعل، وكان العقل موجودا صراحة بالنسبة لذاته في الروح منفصلة عن العقل وكان الروح عقلا بالفعل، وكان العقل موجودا صراحة بالنسبة لذاته في الروح بوصفه معرفة، فإن التاريخ العالمي هو التطور الضروري للحظات العقل وللوعي الذاتي والحرية والروح عن مفهوم حرية الروح فحسب. وهذا التطور هو التأويل والتحقق الفعلي للروح الكلي وهذا يعني أن التاريخ العالمي ليس حكما للقوة المحضة، أي الضرورة المجردة وغير العاقلة لقدر أعلى وهذا يرجع لكونه معقولا ولا مفهوما نتيجة

لكونه تحققا للعقل الذي يمثل الفعالية الماهوية للروح إذ يكشف الروح عن نفسه بوصفه معرفة، وبخاصة بوصفه معرفة للذات فالروح في صميمه عقل بالفعل، والعقل على وعي بوجوده الذاتي الصريح في الروح بوصفه معرفة، وربما أن التاريخ العالمي هو قبل كل شيء تاريخ للروح، فإن هذا التاريخ لا يعود سوى التطور الضروري، للحظات العقل أو للحظات الوعي الذاتي وحرية الروح. وما تطور هذه اللحظات جميعها عن مفهوم حرية الروح إلا(التأويل) أي الفهم والفض والكشف والتعبير عن الروح الكلي، هذا الفهم أو التأويل الذي يبلغ ذروته في التحقق الفعلي الروح الكلي. ذلك أن الجدل لا يعرف الفصل بين المعرفة والعمل ولذا فإن المعرفة وجود مثلما أن الوجود ذات ومن هنا فإن ماهية الشيء هي تاريخه، مثلما أن ماهية الموجود لا تخرج عن فعله الذي يضطلع هو ذاته فيه بإنتاج ماهيته الذاتية. ولذا فإن تاريخ الروح هو فعله الخاص Its own actوالروح ليس إلا ما يعمل، وعمله أن يجعل من ذاته موضوعا لوعيه.

وعمل الروح في التاريخ هو أن يحرز الوعي بذاته من حيث هو روح، وأن يعرف ذاته من خلال تأويله لذاته بذاته. وهذه المعرفة هي وجوده ومبدؤه، واكتمال المعرفة في إحدى المراحل هو في الوقت نفسه دحض لتلك المرحلة وتحوله له إلى مرحلة أسمى من سابقتها. وبصيغة مجردة، أن الروح العارفة بهذه المعرفة مجددا، أو العائد إلى ذاته من دحضه للمرحلة الأدنى من المعرفة هو روح المرحلة الأعلى من تلك التي كان الروح عندها في معرفته السابقة هذه هي الخبرة الفينومينولوجية أو الإبستمولوجية التي ينخرط الروح فيها بالعمل فلا يلبث أن يكتشف أن العمل معرفة أو هو على الأقل يؤدي إليها. وإذا كان عمل الروح هو صناعة للتاريخ –أو استحداثه للعمران بكل ما في الكلمة من معنى– فإن المعرفة ليست إلا علم الروح بأنه هو الذي ينتج هذا العمران من ناحية، وبأن ماهيته قائمة في وعيه بأن ما ينتجه ليس إلا ذاته. وهذا هو الوعي الذاتي الذي هو الشرط الجوهري لكل عمران، ولكل معرفة على حد سواء. فعمل الروح معرفة مثلما أن معرفته عمل. وإذا كان الروح على مستوى الوعي الإنساني في الخبرة الإبستمولوجية ينتج السلب في كل مرة استطاع أن يرفع متناقضات مرحلة معرفية بأكملها وتقدم، على سبيل المثال، من الوعي إلى الذاتي إلى العقل، فإن الروح الكلي يمر بتجربة مماثلة في التاريخ العالمي. وبما أن الروح يتخذ من ذاته موضوعا لذاته –أي أن الوعي الذاتي

هو الركيزة الأساسية في حياة الروح– فإن التاريخ –وهو تاريخ الروح بالدرجة الأولى هو الإهاب الذي ينتح فيه الروح ذاته ويتعرف فيه على ذاته أيضاً، فإنتاج الروح لذاته ما هو إلا المعرفة بذاته، لأن العمل الحق هو الذي يفضي آخر الأمر إلى جعل الذات موضوعا لذاتها. وقدرة الروح على معرفة ذاته هي وعي بما عمل، ولذا فإن التداخل بين المعرفة والعمل، أو بين العلم والممارسة، هو الطابع المميز لكل تفكير جدلي أصيل. فالوعي هو الذي يدفع بالذات إلى ما وراء ذاتها، وهذا الوعي ليس تأمليا فحسب لأنه ينطوي على الفعل أو العمل، على تلك المقاومة التي تلقاها الذات حين لا تتعرف على ذاتها في موضوعها في المستوى الوصفي أو السلبي للمعرفة، المعرفة القائمة على التلقي والإذعان للمعطى، فلا تجد بداً من تغييره أول الأمر ثم تدميره، وأخيراً سلب هويته الغائبة سلبا تاما تمهيدا لخلع هوية الذات عليه، أي منحه القيمة والوجود. وفي الوقت الذي تنجح فيه الذات بالنفاذ إلى موضوعها إذ تلحقه بهويتها الذاتية تكون قد تعرفت على موضوعها، أو بالأحرى تكون قد تعرفت على ذاتها فيه وفي الوقت نفسه تكون قد نسخته ومضت إلى ما ورائه. فالمعرفة فعل وليس تأملا فحسب، وهي أيضاً تقدم بالذات وبالموضوع المعروف من حال للذات إلى حال أسمى من سابقه. وهذا هو على وجه الحصر جوهر ما يحققه الروح الكلي في التاريخ العالمي أيضاً. وكون المعرفة لا تنفصل عن الفعل، من وجهة النظر الجدلية، أمر يميز الجدل عن سائر الفلسفات التي تكتفي بالنظر إلى المعرفة على أنها وصف للمعطى واستسلام له آخر الأمر. إن الارتباط الذي يقيمه الجدل بين المعرفة والفعل هو الذي يسمح بالوقوف على ما للعنصر المعرفي من دور حاسم في تطور عملية السلب داخل التاريخ، ذلك أن اكتشاف الوعي للمتناقضات هو (فعل رفعها) مثلما أن فعل رفع المتناقضات هو (الوعي بالمسافة التي ما تزال تفصل الوعي عن حقيقته). أما العنصر الأنطولوجي في التاريخ العالمي، فيكشف عن نفسه من خلال تلك الكلية الجوهرية التي تستند إليها الأمة في قيامها، والتي لا تكف عن التخصص والتعين بشكل متساوق مع تطور الأمة وتحولها من طور إلى آخر عبر الصيرورة الروحية الشاملة لهذه الأمة. على أن العنصر الأنطولوجي لا يكون كلية جوهرية إلا في عمومه، أي من حيث هو مبدأ أو بذرة عامة تخرج منها الممكنات من حيز القوة إلى حيز الفعل، غير أن هذه الكلية الجوهرية أو البذرة العامة عندما تكون أساسا لأمة بعينها،

فإنها تستحيل إلى مبدأ جزئي متعين تستمد منه هذه الأمة خصوصيتها وما يميزها عن سواها من الأمم، وتقوم في هذه الحالة بدور المبدأ الطبيعي والروحي الذي يفسر حياة هذه الأمة، أو الذي لا سبيل وتطور الروحي والمادي لها أو لغيرها من الأمم إلا بالاستناد إلى هذا المبدأ عينه. على أن هذه الكلية الجوهرية، التي تستحيل إلى مبدأ متعين وجزئي وعندما يكون الأمر متعلقاً بأمة محددة ما هي إلا لحظة جزئية – ولكنها ماهوية – في مسيرة العمل الكلي للروح العالمية: «ففي مسيرة هذه العمل، عمل الروح العلمي، تنهض الدول والأمم والأفراد مدفوعة بمبدئها المتعين الجزئي الذي يجد تأويله وتحققه الفعلي في دساتيرها وفي المستوى الكلي لحياتها ووضعها، وبينما يكون وعيها محدداً بدساتيرها ومستواها الكلي وتكون مستغرقة في مصالحها الدنيوية فإنها تكون في استمرار أدوات غير واعية للروح العالمي الذي يفعل من خلالها فضلاً عن كونها أعضاء له وبينما تضمحل الأشكال التي تتخذها، فإن الروح المطلق يتهيأ وينجز انتقاله إلى مرحلته اللاحقة والأشد علواً». ولو صح القول أن العنصر الأبستمولوجي في السلب يحيا من خلال انغماس الوعي في المتناقضات وأخيراً من خلال قدرته على رفع هذه المتناقضات بالمضي إلى ما ورائها والانغماس في غيرها، فإنما يصح قوله عن العنصر الانطولوجي في السلب، والذي يتخذ في ظهوره شكل مبدأ جزئي متعين، هو أنه ذلك التناقض المعين أو تلك القوى أو الطاقة الجدلية التي يضطلع باطلها بتعيين هوية الأمة الذاتية بالنسبة لتلك الأمة التي تستند في وجودها إلى هذا المبدأ الجزئي المتعين، بينما يكشف ظاهرها أو تجلياتها إلى العلن عن الكثرة التي تنطوي عليها هذه القوة علماً بأن الكثرة هي التعبير الصادق عن الوحدة في حين أن الوحدة هي التعبير الزائف عن نفسها إذا لم تنجح في نشر كثرتها أو تحويل ممكناتها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. على أن التحليل الجدلي يحيل هذا المبدأ الجزئي المتعين إلى كلي ويرقب حركة انقسامه على ذاته وحركة عودته إلى ذاته من خلال التركيب وفي النهاية لا بد لصيرورة حياته من أن تبلغ ذروتها، وعند هذا الحد من التطور الباطني لهذا المبدأ، والذي لا يكف عن التجلي في الخارج في مجمل تاريخ الأمة يفقد هذا المبدأ حيويته أو ما فيه من دافع حيوي خلاق ويكف عن أن يكون مبدأ إبداعياً يستطيع انتاج التطور والتقدم والتجدد فيسقط وينهار، وبسقوطه وانهياره تسقط أمة وتنهار ثقافة وتطرد جميع منجزاتها إلى الذاكرة بغير أن يستبقى المبدأ

الجديد الذي يخرج من قلب المبدأ القديم إلى الجوانب التي ما تزال فعالة وحية في ذلك المبدأ القديم، ولكن بعد أن يعيد إنتاجها ويخلع عليها هوية المبدأ الجزئي الجديد الذي سيسود بدوره إلى حين. إن قصة حياة الروح هي قصة التاريخ العالمي، وماهية التاريخ العالمي قائمة في تلك (السلوب) المتعاقبة والمتداخلة التي كانت قادرة دوما على إبقاء الروح حيا ومتطورا ومتقدما ومتجددا. ولئن لم يكن السلب إلا المتناقضات والوعي بها – أي الانطولوجيا والإبسستمولوجيا على التعاقب – فإن التحقق العيني للسلب من خلال التاريخ العالمي قد اجتاز أربع مراحل أساسية في كل منها تكثف عدد ضخم جداً من المبادئ الجزئية والمتعينة التي استند إلى كل منها أمة في قيامها وتقدمها. وكل مرحلة من هذه المراحل الأربعة أو كل عصر من هذه العصور الأربعة قد انطوى على جملة من المبادئ الجزئية والمتعينة المشتقة من مصدر واحد، والتي شكلت في مجموعها عصرا، أو بالأحرى روحا لعصر بأكمله لا تفسر هذه المبادئ إلا به مثلما أنه هو لا يفسر إلا بها أيضاً. فالعصور الأربعة أرواح ساد كل منها في حقبة بعينها فجاءت كل حقبة مطبوعة بطابع روح عصر بعينه قد سيطرت فيه على الإنسانية – أو على الأمم الفعالة في ذلك العصر أو تلك الحقبة – مجموعة من الأفكار والرؤى والتصور هي بمنزلة الذات من مجموع ما أنتجته من عمران أو ما أبدعته من حضارة مادية وقيم روحية ومبتدعات مثالية قد تم التعبير عنها في فنون تلك الأمم وأديانها وفلسفاتها. فالأمم الشرقية مثلا قد قامت على مبدأ مشترك يجمع فيها بينها. ولذا شكلت بمجموعها عصرا محدد المعالم واضح القسمات. وهذا المبدأ بمنزلة الذات من العصر بمجمله. غير أن هذا المبدأ المشترك على إطلاعه هو كلية جوهرية قد تخصصت في كل أمة فاتخذت شكل مبدأ جزئي متعين ميز الأمم عن بعضها داخل الواحد – وهذا هو التعين الذي ينتج التمايز والتناقض – بينما حافظت الكلية على الوحدة والاستمرارية، أو على الهوية المشتركة لروح هذا العصر، الهوية التي تسمح بوصف عدد من الأمم أو الثقافات بأنها تنتمي إلى أصل واحد أو إلى مبدأ واحد هو (الشرق) على سبيل المثال. على أن بعض التصحيح هنا قد يكون ضروريا في صياغة الأفكار السابقة: ذلك أن الحقبة الممتدة من الإمبراطورية الصينية حتى مصر وفارس حقبة متطاولة في الزمان وتغطى رقعة

شاسعة في المكان وعلى الرغم من أن ثمة مفهوما واحداً أو ذاتا واحدة تغلغل فيها جميعا، فإن هذه الحقبة غنية ومتنوعة إلى الحد الذي لا تكاد كلمة (العصر) معه تقول ماهيتها.

(4)

إن كلمة(العالم) هي الوصف الأكثر ملائمة لمراحل التاريخ العالمي الأربع التي تبسطها (فلسفة الحق) باعتبارها المراحل الأساسية لتاريخ العالم. أو بالأحرى تاريخ الروح الكلي. وفلسفة الحق ذاتها تسير على هذا المنهج عندما تقرر أن الصيرورة الروحية الشاملة قد مرت في أربعة عوالم أساسية هي العالم الشرقي، والعالم اليوناني، والعالم الروماني، والعالم الجرماني، وكل ما قيل عن العلاقة بين الكلية والتعين، أو الهوية والتمايز داخل العالم الشرقي ينطبق على العوالم الثلاثة الأخرى دون استثناء. وتطور الروح في التاريخ العالمي صورة لانطباق المنهج الجدلي على أحد موضوعاته الأساسية وهو التاريخ، وبالأحرى هو صورة لانطباق الروح على ذاته طالما أن المنهج ليس إلا الحياة الباطنية للروح الذي ينتج مضمونه، بحركته الخاصة، عندما تبلغ هذه الحياة حدا معينا من تطورها عندها يتحول الكم إلى كيف تحولا مفاجئا، مثلما تستخرج الصورة – وهي المنهج ذاته – مضمونها من ذاتها، وبالأحرى انها تنكر ذاتها فتستحيل هي ذاتها إلى مضمون لذاتها وكما أن المنهج الجدلي يسير من الكلية إلى الجزئية إلى الفردية، أو من الجوهرية إلى الذاتية على الإجمال، كذلك أيضاً فإن الروح في التاريخ العالمي يتبع إيقاعا مماثلا في تطوره، أي من الكلية والجوهرية إلى الذاتية والفردية استناداً إلى مبدأ السلب الذي يتمتع بتطبيق شامل داخل النسق الجدلي بأكمله. وإذ ينخرط الروح في إنتاجه لذاته أو في وضعه لوجوده من خلال خلقه لذاته داخل التاريخ العالمي، فإن الروح في تجليه الأول يتخذ كمبدأ له شكل الروح الجوهري، أي شكل الهوية التي تكون الفردية مستغرقة فيها، في ماهيتها وفي مزاعمها التي لا تكون إدراكا صريحا. أما المبدأ الثاني، فهذا هو الروح الجوهري المفعم بالمعرفة بحيث يكون الروح في آن معا المضمون الإيجابي والمحتوى الخاص بذاته وكذلك الوعي الذاتيself- awareness الفرد الذي هو الصورة الحية للروح. وهذا المبدأ هو الفردية الأخلاقية بوصفها جمالية as beauty. وأما المبدأ الثالث، فهو التعمق الباطني لهذا الوعي الذاتي الفردي وللمعرفة حتى يصل إلى الكلية المجردة ومن ثم إلى التعارض اللامتناهي مع

العالم الموضوعي الذي يصبح من خلال العملية نفسها روحاً مهجورا. أما مبدأ التجسد الرابع، فيتمثل في الرجوع من هذا التعارض بحيث يتلقى الروح في حياته الباطنية حقيقته وماهيته العينية، بينما يكون في الموضوعية مهيمناً على ذاته ومتصالحا معها وهكذا فإن الروح المرتد إلى الجوهرية التي بدأ بها هو الروح الذي عاد من التعارض اللامتناهي والذي ينتج حقيقته ويعرفها بوصفها فكرا وبوصفها عالما من القوانين الفعلية «وواضح من هذا المسار أن ثمة نزاعا أساسيا يخوضه الروح ضد نفسه لا يستهدف من ورائه إلا إحراز الوعي بالذات من ناحية، وقهر الآخرية أو الموضوعية التي يضعها الروح بنفسه لينمو عليها حين يؤكد ذاتيته اللامتناهية في مقابلها من ناحية أخرى. وما عوالم الروح الأربعة –أو رجوعه إلى ذاته– إلا درجات لوعي الروح بذاته تبدأ عند الجوهرية المطلقة وتنتهي بأسمى درجة للذاتية بوسع الروح أن يبلغها، وهي ضرب من الذاتية المطلقة التي تنتفى في مقابلها كل فعالية للآخرية لأن الروح يكون قد عقل كل لا معقوليتها فأحالها بذلك إلى بعد حقيقي لذاته لها أي استقلال أو قيام بالذات في مقابله. فتنامي السلب هنا الذي يتجلى من خلال قدرة الروح على الانتقال من عالم إلى عالم آخر تكون فيه الذاتية أعمق وأوضح، هو الشاهد على أن الروح قد تحول من مستوى إلى مستوى أعمق للوعي الذاتي من ناحية، وهو الشاهد، من ناحية أخرى، على الارتباط الصميمي بين الوعي الذاتي والسلب. وفي العالم الأول – العالم الشرقي – يكون الروح كلية جوهرية لا تمايز فيه للفردي من الكلي إلا تمايزا عرضيا لو نظر إلى هذه الكلية ذاتها على أنها هوية، فإن الفردية تكون مستغرقة في ماهيتها دون أن يكون بوسع المرء العثور على أي شكل من أشكال الاغتراب بين الفردية وماهيتها بحيث تفقد تعددية التعبير عن الوحدة، وبحيث لا تعبر الوحدة عن ذاتها إلا تعبيرا ناقصا، لأن الوحدة تعبر عن نفسها هنا بالوحدة ذاتها. هذا الحذف للتناقض، أو على الأقل هذا التجاهل له، هو الذي يؤدي مباشرة إلى حذف كل سلبية من العالم عندما ينظر على هذا النحو، وهو الذي ينتج هذه الكلية الجوهرية التي هي إيجاب في صميمها، وإن كانت السلبية قائمة في باطنها على نحو ضمني، وهو الذي ينتج هذه الرؤية الأولى إلى العالم ويجعل منها رؤية جوهرية خالية من التمايز الباطني ومن ثم لم تكن تصدر إلا في الجماعات التي تحكم حكما أبويا أو بطرياركيا. ووفقاً، لهذه الرؤية، فإن الصورة الدنيوية للحكومة تكون

صورة إلهية، كما أن الحاكم نفسه يكون هو الكاهن الأعظم أو الإله نفسه، وأما الدستور والتشريع فيكونان في الوقت نفسه ديناً، كما تكون الأوامر الدينية والأخلاقية بالأحرى استخدامهما – أوامر طبيعية وقوانين وضعية. وفي بهاء هذا العالم –ككل– تضّيع الشخصية الفردية حقوقها وتضمحل؛ أما عالم الطبيعة الخارجي، فيكون إما إلهياً على نحو مباشرة أو تجليا للآله نفسهgods ornament، كما يكون تاريخ الواقع المتحقق بالفعل شعرا فالطاغية الشرقي – الذي هو أب في الوقت نفسه – يجمع في شخصه بين صفات الإله والكاهن والحاكم، كما أن القانون إلهي على المرء أن يحدد ما إذا كان قانونا إلهياً أو شريعة وضعية نظرا لأن مصدره إلهي، في حين أن تطبيقه إنساني. وفي إهاب هذا العالم الذي تسيطر عليه كائنات إلهية تتقمص صور البشر وقوانينهم، فإن الشخصية الإنسانية والفردية البشرية تكون محرومة من الإحساس بذاتها فتضيع حقوقها بسبب انعدام وعيها الذاتي بذاتها الذي ينتهي بها إلى الاضمحلال في الكلية الجوهرية للعالم الشرقي الذي تستحيل عنده الطبيعة ذاتها إلى محل تحل فيه القوى الإلهية في (الضياء) أولاً، في (النبات) ثانيا، وفي (الحيوان) ثالثا، وأخيراً في (الطبيعة التي طوعها الإنسان الصانع (بكلتا يديه في المنحوتات والمعابد والتماثيل التي جعل الإنسان منها موضوعا لتقديسه ولكن الوعي الذاتي مع ذلك شق له طريقا من قلب هذه الكلية الجوهرية فأحرز الروح لنفسه بذلك نوعا من الوجود الفردي المستقل في مقابل كلية الروح وجوهريته. ولما كان الوعي الذاتي الفردي هو الصورة الحية للروح، فهذا يعني أن الروح قد أخضع نفسه للسلب، ومن ثم فقد أبدع من التوازن بين المضمون الإيجابي للروح وبين الوعي الذاتي الفردي، وهذا المبدأ الجديد –مبدأ العالم اليوناني– الذي انبثق على هذا النحو هو الفردية الأخلاقية بوصفها جمالاً، وإن لم يكن بعد قد استقل بذاته تماماً، لأنه ما يزال قائماً داخل ضرب من الوجود المثالي، داخل «هذا العالم اليوناني المستحوذ على الوحدة الجوهرية بين المتناهي واللامتناهي في صورة خلفية غامضة مكبوتة في الأعماق المظلمة للذاكرة، وفي الكهوف Gave والصورة التقليدية. وهذه الخلفية التي تولد أيضاً عن الروح – الذي يتمايز هو نفسه إلى ذهنية فردية – تظهر إلى ضياء المعرفة ويتم تعديلها، وتحويرها إلى جمال وإلى حياة أخلاقية حرة غير مضطربة. وفي عالم كهذا ينبثق مبدأ الفردية الشخصية، وإن كان ما يزال بعد غير منطو

داخل ذاتهself-enclosed-selfبل محفوظا في وحدته المثالية. وما يترتب على ذلك هو أن الكل ينقسم إلى مجموعة من الأرواح القومية الخاصة. وأما القرار الأعلى، فلا ينسب إلى ذاتية الوعي الذاتي المستقل بصورة صريحة، وإنما إلى سلطة تعلوه وتوجد خارجه؛ ومن ناحية أخرى فإن الإرضاء المطلوب لحاجات الجزئية لا يكون قائما بعد في دائرة الحرية بل يكون مدفوعا به على وجه الحصر، إلى طبقة من العبيد». إن خروج هذه الفردية من قلب تلك الكلية الجوهرية لا يعني أن الفردية اليونانية قد كانت فردية شاعرة بذاتها ومستقلة بمصالحها، بل إن الفرد في المجتمع اليوناني ظل ينظر إلى نفسه بطريقة تقربه من الكل أكثر مما تنأى به عنه، ولذا كانت تلك الفردية الجماعية أخلاقية بالدرجة الأولى تجمع في ذاتها بين المتناهي واللامتناهي، وإن كان هذا الجمع قد اتخذ صورة لاشعورية وغامضة، ولذا لم يكن القرار النهائي قرارا للفرد بل لسلطة تعلوه وتتجاوزه هي المصلحة العليا للكل لا مصلحة فرديته هو. ومع ذلك فإن هذه الفردية الأخلاقية الجمالية المتوازنة قد شابها انقسام الناس إلى أحرار وعبيد اضطلعوا بإنتاج ما هو ضروري لحرية الأحرار، في حين أن الأحرار استهلكوا حرية عبيدهم. على أن المبدأ الجمالي للحياة اليونانية قد تطور إلى حد تجاوز نفسه أو سلبها عندما وضع الوعي اليوناني من الكوميديا الذي سخر فيه الإنسان من الآلهة ومن الأفكار ذات الطابع الاجتماعي التي توحد الناس بعضهم ببعض وتسمو فوق أنانياتهم الخاصة، فإنها بذلك التوازن الرائع بين الفردية والجماعية داخل مدينة الدولة، هذا التوازن الذي تم التعبير عنه من خلال مبدأ جمالي أخلاقي عندما خلع الفرد على نفسه قيمة الكلي، وعندما أضفى على الجماعي قيمة جزئية، فأصبح الفرد نتيجة لذلك هو المركز الذي تتم لمصلحته سائر العملية الروحية والمادية داخل الكل، فتم بذلك سلب المبدأ الذي استندت إليه الحياة اليونانية، وظهر مبدأ جديد للحياة هو (الفردية المجردة) التي بلغت حدها الأقصى من التجريد في شخص الإمبراطور الروماني أو سيد العالم. وبذلك سلب الروح مرحلة كاملة من حياته عندما تحول من العالم اليوناني إلى العالم الروماني. إن تحول الروح من العالم اليوناني إلى العالم الروماني هو في حقيقته تحول للوعي الذاتي –وهو الطاقة الحية للروح – من وعي ذاتي كلي إلى وعي ذاتي جزئي يضع نفسه في مقابل الكلية الروحية للعالم بأكمله. إن تعمق الوعي الذاتي الفردي اليوناني لنفسه –هذا الوعي الذي وجد نفسه وجها

لوجه مع الآلهة حتى وصل إلى الكلية المجردة وإلى التعارض اللامتناهي مع العالم الموضوعي، الذي أضحى من وجهة نظر هذا الوعي روحا مهجورا بعدما خلع هذا الوعي الذاتي الفردي الكلية على ذاته فلم يعد للعالم في مقابله إلا قيمة شيء يمتلك، وبالأحرى يستعمل، من قبل هذا الفرد أو ذاك، أو لمصلحته هو دون سواه من الآخرين – هو الذي أنتج المبدأ الروحي الذي استندت إليه الحياة في العالم الروماني، أي مبدأ الفردية المجردة، وذلك عندما تحقق في هذا العالم التمايز بين الأشياء حتى نهايته، كما أن الحياة الأخلاقية تتمزق تمزقاً لامتناهياً حتى النقاط القصوى للوعي الذاتي الجزئي للأشخاص من ناحية، وحتى الكلية المجردة من ناحية أخرى. وهذا التعارض يتخذ صورة نزاع بين الحدس الجوهري للأرستقراطية وبين مبدأ الشخصية الحرة في صورة الديمقراطية. وينمو هذا التعارض، فإن أول هذين الخصمين يتطور إلى خرافة وإلى سلطة Power فظة لا تبتغي إلا ذاتها بينما يزداد الثاني فساداً إلى أن يغرق في العامة. وأخيرا ينحل الكل ويحل البلاء العام وتتحطم الحياة الأخلاقية. وأما الأبطال القوميون، فإنهم ينحلون ويموتون في وحدة البانثيون. كما يرتد جميع الأشخاص إلى مستوى الأشخاص الخاصينPrivateكل منهم يتساوى مع الآخر من خلال استحواذهم على حقوق صورية، وأما الرابطة الوحيدة فيما بينهم، فهي الإرادة الذاتية التعسفية المجردة Abstrtract will-insaliable self فإذا كان الصراع الأساسي في العالم اليوناني قد كان قائما بين الوعي الذاتي والكلية الروحية الجوهرية، فإن اضمحلال أهمية هذه الكلية هو الذي سمح بالانتقال من العالم اليوناني إلى العالم الروماني هذا العالم الذي لم تشغل فيه هذه الكلية الروحية أو الجوهرية إلا مكانة ثانوية، وبالتالي لم يكن التعبير عن السلب، داخل هذا العالم، يتم من خلال نزاع الفرد مع المجتمع، بل من خلال نزاع الفرد مع الفرد الذي اتخذ صورة صراع بين الأشراف والنبلاء الذين استحوذوا على السلطة فكانوا الأرستقراطية الحاكمة، وبين العامة والعبيد الذين دافعوا عن أنفسهم من خلال الدفاع عن الديمقراطية وما أسفر عنه هذا النزاع بين الفريقين هو حلول البلاء العام وتحطيم الأخلاقية الذي تمثل في اختزال الأفراد إلى أفراد خاصين أو جزئيين متساوين في الحقوق تساويا صوريا لا مضمون له فنشأ عن ذلك أن كانت العلاقة بين هؤلاء الأفراد تمثل رابطة تعسفية جائرة ومجردة. هذه الرابطة المجردة والظالمة، أو هذا الاعتساف هو الكلية أو العالم

الموضوعي في مقابل فردية الوعي الذاتي. وبين هذين الحدين نزاع يتعذر فيه على أحد الطرفين أن يتعرف على نفسه أو أن يهتدي إليها في الآخر، وبذلك تنحل الكلية الروحية للمجتمع وينهار المبدأ الذي قامت عليه الحياة في هذا العالم، وبذلك يتم التحول من العالم الروماني إلى العالم الجرماني بصورة نهائية.

وعند هذا الحد من تطور الروح يبلغ السلب النقطة القصوى له عندما يعود الوعي الذاتي للروح من التعارض اللامتناهي الذي كان يمزقه داخل العالم الروماني إلى الجوهرية التي انطلق منها – ولكن في صورتها المرفوعة – تلك الجوهرية التي تركب بين حياته الباطنية، التي تشتمل على حقيقته وماهيته العينية، وبين الموضوعية التي يكون فيها مهيمناً على ذاته ومتصالحا معها. وهذا الارتداء للروح إلى الجوهرية التي بدأ بها هو الذي يولد حقيقة الروح من حيث إن هذه الحقيقة هي فكر من ناحية، ومن حيث إنها عالم من القوانين الفعلية من ناحية أخرى. هذا الارتداد إلى الجوهرية الذي يؤلف بين الفكر والموضوعية، أو بين الذات والجوهر – والذي كف فيه عن أن يكون لأي عنصر دور في تكوين حقيقة الروح خلال الروح ذاته قد ارتقى بالروح إلى وحدة خصبة لا انفصال فيها بين الفكر وبين القوانين الفعلية للعالم بعدما أصبح الفكر– وبتلقائيته الحرة – ينتج موضوعه الذي هو ذاته وفق قوانين العالم الفعلية التي ما هي إلا النمو والاستمرار الحي للفكر إذ يتخارج أو يشرع في نشر كثرته الضمنية في عالم من الوقائع الفعلية التي لا قانون لها غير قانون الفكر ذاته. هذه الوحدة الحية والإبداعية بين الفكر وموضوعه هي الجوهرية التي كان الروح يستهدف تحقيقها منذ اللحظة الأولى لنشاطه عندما بدأ في العالم الشرقي بذرة كلية لا تمايز فيها بين الكلي والفردي، ولكنه الآن يحققها لنفسه مكتملة تماماً. وإذ يحقق الروح هذا الهدف لنفسه، فإن مبدأ السلب يوشك أن يكون قد استنفد تماماً وحقق جميع أغراضه، وعندئذ تنقلب حياة الروح – وفقا لذلك – إلى ضرب من الإيجاب الذي يجعل التقدم التاريخي، أي تجاوز النقطة التي بلغها الروح، موضع سؤال جدي ذلك لأن الروح يكون هنا مرتداً إلى ذاته في أقصى درجة لسلبيته المطلقة. وهذه هي نقطة التحول، فالروح ينبثق من هذه الحالة ويدرك الإيجاب Positivity اللامتناهي لطابعه الباطني هذا، أي أنه يدرك مبدأ وحدة الطبيعيتين الإلهية والإنسانية، المصالحة بين الحقيقة الموضوعية والحرية بوصفها الحقيقة، وبين الحرية البادية في الوعي الذاتي

والذاتية، المصالحة داخل تحقيق مبدأ الشمال، مبدأ الشعوب الجرمانية هذه المصالحة التي عهد بها إلى هذه الشعوب،هذا هو آخر سلب بوسع النسق الجدلي تحقيقه، وبالأحرى هذا هو آخر سلب للسلب ينجزه لأن قصة حياة الروح ستستحيل بعد ذلك إلى فصول لانهاية لها من الإيجاب اللامتناهي. فعند هذا الحد من تطور الروح يكون الروح قد وصل إلى الدرجة القصوى من سلبيته المطلقة، وعند هذا الحد تتحقق نقطة التحول الكبرى التي يتكشف من خلالها أن السلبية قوة لا بد لها أن تضمحل، وأن ظهور الطبيعة الحقيقة للروح هو محصلة لاضمحلال طاقته السلبية. وعلى الرغم من هذه الحقيقة، فإن السلبية في الجدل ليست جزءاً من الكذب أو البطلان أو الزيف أبدا، لأن حالة الإيجاب التي أدركها الروح هنا ما كان لها أن توجد إلا باعتبارها نتاجا للسلب ذاته. ومن هنا فإن السلب –وإن كان يتحول في نهاية المطاف إلى قوة ثانوية في حياة الروح– فإنه يظل جزءاً ماهويا مقوما في ماهية الروح لا تفهم للروح ماهية بغيره، ولا تقوم للتاريخ حياة ولا قائمة لو تم تصور عالم قد خلى من السلب تماما. وإذ يتم رفع السلب وانبثاق الإيجاب من جوفه، فإن هذا الإيجاب يعبر عن نفسه من خلال إدراك الروح –وبصورة نهائية– أن الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية متماثلتان، بل هما طبيعة واحدة لا اثنتين، من ثم فإن الوحدة قائمة فيما بينهما على الحقيقة وليس من باب التفكير المجازي أو التمثيلي في الدين وبعبارة أخرى، أن هذه الحقيقة حقيقة فلسفية أو علمية تكشف عن نفسها من خلال رفع الأضداد التي كانت تعذب الروح عبر التمزق الذي كان يحياه الوعي الذاتي بلا انقطاع. وإذا (رفع الأضداد) هو الصورة السلبية لحالة الروح الجديدة –الحالة الإيجابية– فإن صورته الإيجابية تتمثل في تلك المصالح (بين الحقيقة الموضوعية والحرية بوصفها الحقيقة وبين الحرية البادية في الوعي الذاتي والذاتية)، هذه المصالحة التي لا تتم إلا عبر تحقيق مبدأ الشمال، مبدأ الشعوب الجرمانية، لأن هذه المصالحة قد عهد بها من قبل الروح إلى الشعوب الجرمانية لتقوم بتحقيقها وبإنجازها إنجازاً فعليا في التاريخ العالمي للروح. ومن غير الضروري هنا الحديث ولو بكلمة واحدة عن التعصب القومي الذي يصل إلى حد الأسطورة والخرافة حين يربط الفيلسوف ربطاً محكماً بين تحقق التاريخ تحققاً نهائياً يستنفذ كل ما في الروح من طاقة سلبية ويضعه في حالة من الإيجاب المطلق –فتلك أسطورة لم تكن أمة لعبت دوراً في التاريخ إلا ادعتها–

وبين أمة بعينها –كالأمة الجرمانية مثلا التي أناط بها الجدل مهمة كهذه – بل المهم فعلا هو التساؤل –بعد ما ظهر بوضوح أن التاريخ العالمي مكافئ للتحققات العينية للسلب وخلاصة له– عما إذا كان التاريخ قد اكتمل بذلك أو مات بصورة نهائية أم أن الذي مات وانتهى شيء آخر غير التاريخ، وبالتالي شيء أو كائن غير الإنسان. الذي ليس للروح أن يحقق أي شكل من أشكال الوجود إلا به ومن خلاله إن الإجابة عن هذا السؤال بطريقة دون أخرى قد تسمح بإعادة بناء الجدل بأكمله، أو بإعادة تحديد طبيعته، ومن ثم بإعادة إنتاج تصوره للمستقبل على نحو قد يتضح معه أن التاريخ لا يموت، وأن بطله الأوحد –النوع الإنساني– هو الآخر لا يموت. ذلكم هو ما يجب اختتام التاريخ العالمي أو تعاقب الحضارات الإنسانية بإبرازه والإلحاح عليه إلحاحاً لا ينتهي.

****

*) أستاذ الفلسفة بجامعة دمشق، نائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية.

فلسفة مالك بن نبي الحضارية

بركات محمد مراد*

«**إن الدارس لفكر مالك بن نبي سيكتشف أَنَّهُ –دون معاصريه من المفكرين المسلمين– قد أولى اهتماما أساسيا وعميقا للإنسان المسلم، بصفته تكوينا شخصيا وواقعا اجتماعيا، متابعا في ذلك علله ونقائضه، ومحللا أبعاد الظواهر والمشكلات الاجتماعية التي تحيط به، ومقترحا الحلول في إطار من الرؤى المستقبلية المتفائلة. وإجمالا كان بن نبي في كل فكره مدرسة وحده**». علي القريشي.

وقد أصاب الباحث «على القريشي» فمالك بن بني هو أول من كتب –في العالمين العربي والإسلامي– عما يسمى اليوم بالتنمية. وأول من تناول بشكل منهجي مستقل التراث والمعاصرة. فضلا عن كونه من القلائل الذين طرحوا –من منظور نقدي فعال– مشكلات التراث والمعاصرة، واقترح الحلول لها، وعاش في القرن الماضي المشكلات التي نعيشها اليوم والناتجة عن العولمة والهيمنة الغربية في صورها القديمة، فكان من القلائل الذين حرصوا على تأكيد أن ثمة طريقا ثالثا للنهضة غير الطريقين الرأسمالي والاشتراكي. ويبدو أن الرؤى التي قدمها لا تزال سليمة إلى حد كبير.

وقد كان له في كل ذلك أطروحاته وأفكاره التحليلية والتشخيصية المميزة، وحتى مصطلحاته الخاصة، التي شاعت في العقود الأخيرة على ألسنة وأقلام الكثيرين من المفكرين والكتاب. ومن هنا لا يكون غريبا أن يقال عنه إنّه: «فيلسوف أصيل له طابع العالم الاجتماعي الدقيق الذي أتاحت له ثقافته العربية والفرنسية أن يجمع بين علم العرب وفكرهم المستمد من القرآن والسنة والفلسفة والتراث العربي والإسلامي الضخم، وبين علم الغرب وفكرهم المستمد من تراث اليونان والرومان والميسحية»([1]). وهذا صحيح إلى حد بعيد، وبخاصّة، وأنّه عاش في المجتمع الأوروبي فترة ليست بالقصيرة من عمره، إلا أن تعمقه في الثقافة الأوروبية كانت سببا في تحرره من نفوذها، ومعرفته لمصدرها ودوافعها الخفية وبواعثها العميقة، ولا سيما أنّه جمع إلى جانب الثقافة العلمية ثقافة فلسفية واسعة الأرجاء، عميقة الأغوار، كما تدل عليه آثاره ومؤلفاته العديدة التي تركها.

ولادته ونشأته العلمية: ولد مالك بن نبي عام 1905م في مدينة تبسة من أعمال قسنطينة بالجزائر، وكانت مراحل دراسته الابتدائية والثانوية بين مدينتي تبسة وقسنطينة كما يروي في كتابه «يوميات شاهد القرن»، وقد نشأ نشأة دينية واجتماعية وفقا لتعاليم القرآن الكريم وللتعليم التقليدي الذي كان سائدا في الجزائر آنذاك ثم ذهب إلى باريس في شبابه عام 1930 وفشل في الالتحاق بمعهد الدراسات الشرقية؛ لأن الالتحاق به بالنسبة لمسلم جزائري في ذلك العصر لا يخضع لمقياس علمي، وإنما يخضع لمقياس سياسي على حد قول مدير المعهد في ذلك الوقت.

التحق بن نبي بمعهد اللاسلكي حيث تخرج في عام 1935 مهندسا. وقد تزوج من فرنسية هداها الله إلى الإسلام وصار اسمها خديجة، و كانت سيدة توفر له كل أسباب الراحة والرعاية، وتساعده على الكتابة والتأليف. وفي باريس تعرف على المستشرق الفرنسي ماسينيون، كما تيّسر له أن يقابل "المهاتما غاندي" الذي زار باريس عام 1932، ثم أخذ في التردد بين الجزائر وفرنسا لسنوات طويلة، وقد جاء إلى مصر حيث اتصل بالرئيس جمال عبد الناصر، وبقي حتى عام 1963 بعد استقلال الجزائر، فرجع إلى بلده ليصبح مديرا للتعليم العالي حتى عام 1967م.

وفي القاهرة استطاع إتقان اللغة العربية وبدأ يحاضر ويكتب بها. وكان بيته مدرسة ثقافية يقصدها الطلبة من عرب ومسلمين، ويستمعون إلى أفكاره ورؤيته لمسألة الإصلاح والتجديد. وقد كان مالك أحد مستشاري المؤتمر الإسلامي في القاهرة، وفيها كانت أغنى مراحل عطائه الفكري، وبعد أن استقال من منصبه عام 1967 تفرغ للعمل الفكري والإصلاح، وقضى ما بقي من سنوات عمره في الجزائر إلى أن توفاه الله تعالى، في الجزائر عام 1973م.

مفكرّ إصلاحي: إذا كان الاستنهاض والتحريك مهمة مصلح ديني واجتماعي عظيم هو جمال الدين الأفغاني، ووضع أسس البرنامج الإصلاحي على أساس اجتماعي، مهمة الإمام محمد عبده الذي كان تركيزه على التربية والإعداد لإصلاح الفرد خطوة على طريق إصلاح المجتمع، فإن مهمة مالك بن نبي كانت مركزة على الفاعلية الاجتماعية للعقيدة، لأن فتح باب الإشعاع الروحي في الحياة الاجتماعية –كانت في نظره–

بناء نمط حضاري مميز، عماده التوازن الروحي والمادي، ولا يكون هذا إلا بتجاوز الموروثات السلبية التي تعيق التقدم، والمؤثرات الاستعمارية، وفتح الطريق للتراث النافع وإغناؤه بالحركة العلمية الناشطة.

يعلن مالك بن نبي في مشكلة الثقافة، أن من سبقه من المصلحين قاموا بجانب من المهمة، هو تجاوز السلبيات وتحطيم معوقات التقدم، ونجحوا في ذلك، ولكنهم لم يستطيعوا فعل اللازم بوضع خطط الإصلاح وبرامجه، مع الاهتمام بالفاعلية كقيمة أساسية في التغيير الاجتماعي الذي يسعى إليه المجتمع الإسلامي لصنع حضارة.

ولا شك أن وجود مالك بن نبي في أوروبا، كان له تأثيره الإيجابي فقد كان مستثارا بظاهرة المدنية الحديثة، وجوانب منتجها التكنولوجي، فكان لا ينفك يتردد على «متحف الفنون والصناعات» منذ الأيام الأولى لنزوله باريس، فتبهره روائع المتحف بما يحتويه من مبتكرات العلم والتكنولوجيا الحديثة. وقد كان لهذه الزيارات أثرها في تنمية تفكيره الجدي نحو النواحي العلمية والصناعية، حتى قرر أن يتجه إلى دراسة الهندسة، فأخذ يهيئ نفسه علميا لذلك، إلى أن تم قبوله في معهد الكهرباء والميكانيكا. وإلى جانب دراسته الهندسية كان «ابن نبي» يوسع من دراساته العلمية، فكان يتردد على معهد ليلي ملحق بمتحف الفنون والصناعات، يدرس فيه الكيمياء التطبيقية، وكان إحساسه في هذه الفترة كما يقول: «كنت أريد أن أفهم كل شيء: الجبر والهندسة والكهرباء، والطبيعة والميكانيك»[2]؛ لذا كان يحرص على اقتناء الكتب العلمية فأثرى مكتبته بالكتب الهندسية والتطبيقية حتى أخذت تلوح في ذهنه أفكار تقنية عديدة. وعلى الرغم من دراسته للعلوم الرياضية والهندسية إلا أنه كان واسع الاهتمام بالدراسات الاجتماعية والإسلامية التي ظل يواصل التزود بمؤلفاتها، والانكباب على مصادرها.

وبالإضافة إلى العوامل الثقافية المذكورة لا بد أن نشير إلى أثر كتابات بعض الغربيين في تشكيل ثقافته الاجتماعية وأسس تفكيره الاجتماعي، نذكر منها كتاب «تاريخ الإنسانية الاجتماعية» لـ «كور تلمون» وما كتبه «كوندياك»، وكتابات بعض المستشرقين التي أخذت موقعا بالغ التأثير في تفكيره، ككتابات «زويمر» و «دوزي» وغيرهما، التي تطرقت إلى الإسلام والحضارة الإسلامية، بالإضافة إلى كتاب «في ظلال

الإسلام الدافئة» لـ «إيزابل إيرهارت» و «الإسلام بين الحوت والدب» لـ «أوجين يونج» وترجمة «سيلفتر دوسلان» لابن خلدون، وغيرهم من الكتابات التي يقول عنها: «إنني اكتشفت وأنا بين الخامسة عشرة والعشرين من العمر أمجاد الحضارة الإسلامية في ترجمة دوساس لمقدمة ابن خلدون، وفيما كتبه دوزي عنها. وإنني على إدراك تام لما أدين به لهذه المطالعات»([3]).

وقد تميزت قراءته لابن خلدون في أثرها الواضح في نظريته في الدورة الحضارية، والتي يمكن اعتبار فكرته الأساسية فيها امتدادا متطورا للفكر الخلدوني. كما تأثر بعدد آخر من الفلاسفة والمفكرين الغربيين مثل نيتشه وكانط وجون ديوي، فتأثره بكانط يتجلى من خلال فكرته عن «الواجب والحق» التي احتلت مكانة بارزة في فكر «بن نبي» الاجتماعي والتربوي، فالواجب قبل الحق، صارت لازمة تربوية في كل كتاباته. أما تأثره «بجون ديوي» فيمكن أن نتلمسه في الأبعاد البراجماتية، التي يمكن استكشافها في بعض جوانب تفكيره، وقد قال عن جون دوي: «كان جون ديوي اكتشافا لي في أكثر من مجال»([4]).

مؤلفاته:

أما مؤلفاته فهي:

1) آفاق جزائرية، ترجمة الطيب الشريف، الجزائر، مكتبة النهضة الجزائرية، بدون تاريخ.
2) النجدة، المطبعة العالمية، القاهرة عام 1957.
3) وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، القاهرة عام 1959.
4) فكرة كومنولث إسلامي، القاهرة عام 1960.
5) مذكرات شاهد القرن – الطفل، ترجمة مروان القنواتي، بيروت دار الفكر عام 1969م.
6) مذكرات شاهد القرن- الطالب، دار الفكر، بيروت عام 1969.
7) إنتاج المستشرقين، مكتبة عمار للطباعة والنشر، القاهرة عام 1970.
8) بين الرشاد والتيه، دار الفكر، دمشق عام 1978م.
9) تأملات، دار الفكر، دمشق عام 1978.

10) دور المسلم ورسالته، دار الفكر، دمشق عام 1979م.

11) شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر كامل، دار الفكر، دمشق 1979م.

12) الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، دمشق عام 1979م.

13) ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق عام 1974م.

14) فكرة الافريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، دار الفكر، دمشق عام 1974.

15) المسلم في عالم الاقتصاد، دمشق، دار الفكر عام 1979م.

16) مشكلة الثقافة، دار الفكر، دمشق عام 1979.

17) في مهب المعركة، دار الفكر، دمشق عام 1981م.

18) الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق عام 1981م.

رؤيته الحضارية

مالك بن نبي واحد من المفكرين الذين حجب فكرهم عن الناس عدم اهتمام الجمهور بهم، فقد أمضى في أوروبا أكثر من ثلاثين عاما متأملا يحلل ويضع شروط النهضة للمجتمع الإسلامي([5]).

لقد حمل معه إلى باريس —وهو ما يزال في سنيّ الدراسة– إحساسه العميق بمشكلة المستعمرات، وبدلا من أن يأخذه الانبهار والشعور العميق بالإحباط، أخذ يتتبع بمنهجية تاريخ الحضارة الأوروبية: ذلك التاريخ الذي أورث ما سماه «الحالة الأوروبية»، وقد أناخت بثقلها على مسيرة الإنسان في العالم الإسلامي، حينما استقالت الحضارة الإسلامية من التاريخ، بعد زوال دولة الموحدين في المغرب.

لقد استلهمت الحضارة الأوروبية المسيحية مزيج الثقافة الهلينية الرومانية. وبدا ذلك نمطها أو كما قال ديورانت في قصة الحضارة: «فقد كانت المسيحية أروع ما أنتجت الثقافة الرومانية»، وبالتالي فقد امتدت خارج حدودها النفسية تحت شعار «السلام الروماني» ثقافة سيطرة وقهر، لا ثقافة احتواء ووعي، كما لاحظ «هانز شيفر» المفكر الألماني. وهكذا بدا العصر الصناعي حلقة من مسيرة الحضارات التاريخية تطرح العلاقات الإنسانية في إطار كمي اقتصادي، لا مكان فيه للقيم الإنسانية في مقياسها المطلق.

ولقد انعكس هذا الواقع النفسي الاقتصادي على مسيرة الإنسانية منذ بداية عصر النهضة، وكانت ظاهرة الاستعمار مظهرا من مظاهر امتداده نحو الآخرين، ليس في الإطار السياسي والعسكري فحسب، بل في الإطار الفكري والتربوي أيضا.

كانت هذه هي رؤية مالك بن نبي المهندس الذي تخرج ليخط طريقه في عالم الأشياء. أي في الإطار الذي يدلف إلى التنمية التكنولوجية التي ابتدعها العصر الصناعي. وفيما هو في طريقه هذه يرسل إلى إحدى البلاد الإسلامية طلبا يسهم في مسيرتها التكنولوجية، لفت انتباهه ذلك العالم الإسلامي الذي تقطعت شبكة علاقاته على كل صعيد، فإذا كتابه لا يحظى بأي جواب(6).

لقد اتجه مالك نحو تحليل الأحداث التي كانت تحيط به، وقد أعطت ثقافته المنهجية قدرة على إبراز مشكلة العالم المتخلف باعتبارها قضية حضارة أولا وقبل كل شيء. وقد تساءل ما هي الثقافة، ورأى أنه لا يجوز لنا أن ننتهي بتعريف محدد للثقافة. بل علينا أن نبحث عن وظيفتها الاجتماعية في خطة تحليلية نضعها في إطار برنامج قابل للتطبيق يقول: «وحين صارت الثقافة تحصيل المعلومات لم تعد وعيا بل عملية تجميع، والخوض في التفاصيل، بل الخوض في التطبيق العملي أيضا، وبمعنى آخر نرى أن الثقافة الفلسفية –إن صح لي استخدام هذه الكلمة– أي الثقافة التي تدور في فلك فلسفة معينة دون أن تخوض فيها كممارسة، مجرد ثقافة تقريرية وليست تحليلية، تهتم بالثابت والجامد بل تهتم بالمتغيرات على كل صعيد"(7) ويضيف «وحين اتجهت الثقافة إلى امتداح الماضي أصبحت ثقافة أثرية لا يتجه العمل الفكري فيها إلى أمام بل ينتكس إلى وراء..».

ومن الجدير بالذكر أن مالك بن نبي يهتم في الثقافة التي يسعى إليها بالفاعلية، والارتباط بالواقع من أجل تغييره، فمن السهل –في نظره– أن يبدع العقل الإنساني نظريات وفلسفات، تأخذ بلب الناس نتيجة بريق أفكارها، لكنه من الصعب أن يخضعها للواقع العيني في أغلب الأحيان. ولعل التاريخ الفلسفي يؤكد الحقيقة السابقة، فكم من مفكر وفيلسوف نظر وفكر، ولكن نظريته لم تتحقق على أرض الواقع، إما لطوباويتها واستحالة عقلنتها، وإما أنها لم تستكمل شروط تحقيقها، ومالك بن نبي وإن كان قد وضع نظريته

لبناء الإنسان الشاهد كنموذج غائب ونموذج مستقبلي في نفس الوقت، حتما أدرك نتيجة تجربته الشخصية وثقافته الواسعة أن التنظير غير كاف لحل مشكلاتنا الاجتماعية والحضارية ما لم يصحبه وضع الكيفيات، أو التحول من نقد العقل إلى نقد الفعل.

لقد شهد العالم الإسلامي منذ مطلع القرن العشرين نهضة فكرية، اهتمت منذ بدايتها بالإصلاح الديني والثقافي، مما شهد بروز نظريات متنوعة، تختلف من مفكر إلى آخر لاختلاف النزعة والمذهب، لكن الملاحظ أن جميع المفكرين توقفوا حيث بدأوا، والمشكل يكمن في المفكر ذاته، إذ يعتبر أن التنظير كاف لحل مشاكل الإنسان، وأن الإنتاج الفكري هو معيار التقدم وفيصل التفرقة بين الأمم المتحضرة والمتخلفة. لكن الحقيقة الواضحة أن التنظير مهما بلغ من الإتقان والإتساق يكون عديم الجدوى، إذ لم يتجه صاحبه إلى تجسيده، والإصرار على اختباره والعمل على إخراج الخطاب من بؤر التجريد إلى بؤر الفعل، إذ لا بد أن يتحول المفكر من منطلق التنظير إلى منطلق البناء([8]).

والجديد في رؤية مالك بن نبي أنه لا يريد أن يحبس نفسه في عالم التنظير والفلسفة، وإنما حاول أن يتجه إلى بناء أفكاره عن طريق تحديد وسائل البناء. وإذا كان الإنسان هو مناط الأمر وواسطة العقد في فلسفته، فإن شروط البعث والإحياء والنهضة تتطلب التحول من نقد العقل والذات إلى نقد الفعل والحال.

المؤثرات الاجتماعية والتكنولوجية والتغيير الثقافي: إن انتقال «بن نبي» من مجتمع تلفه ظاهرة التخلف العلمي والتقني إلى مجتمع آخر يتميز بالتقدم العلمي والتقني المتطورة أثار فيه ولع التقصي لأسباب الظاهرة، وإجراء المقارنات والظروف المحيطة بكل منهما. لقد لاحظ بحسه التربوي أن التنشئة العملية والتكنولوجية في المجتمع الفرنسي تبدأ مع الطفل، حيث تتألف ألعابه من أجهزة وأدوات ميكانيكية يعبث بها ويفككها و «الأطفال ينشئون في هذا الاتجاه منذ صغرهم إذ الهدية الأولى التي تقدمها لهم الأسرة لعب «الميكانيكو»([9]). كما أن الرجل الفرنسي من جهته يبرهن على أنه رجل تقنية على المستوى الاجتماعي، فبمجرد خروجه من مكتبه أو مصرفه يصير –كما لاحظ «بن نبي»– في بيته نجارا أو حدادا أو كهربائيا،

بينما رجل الريف الجزائري لا يجد في بيته آلة أو مسمارا، أو شاكوشا أو سلكا لإصلاح بيته، أو أدواته أو محراثه، وكذلك بالنسبة لرجل المدينة الذي يقضي وقته في لعب الدومينو أو الورق.

لقد عززت هذه الانطباعات والمقارنات في «بن نبي» ضرورة العمل على إحداث التغيير العلمي والتكنولوجي، ابتداء من التربية والتنشئة الاجتماعية، وإدخال العنصر العلمي والتقني، كجزء من المكونات التربوية للثقافة التغييرية. ويؤكد الباحث «على القريشي»[10] أنه كان لتأثره بهذا الجانب في حياة المجتمع الفرنسي أثر شخصي لاندفاعه نحو المزيد من التحصيل العلمي والتقني، حتى شغل كثيرا بالأدوات والآلات والأجهزة التطبيقية، بما يتجاوز حدود دراسته المهنية، معتبرا ذلك الانشغال غير بعيد عن تصوره الاجتماعي، إذ أن «تلك الأدوات –في يدي– كما يقول– أشعر بها ليست لمجرد اللعب، بل هي دلائل على مقدار تطور المجتمع"[11]. كما أن سعيه الشخصي على هذا الصعيد لم يكن لنيل مكسب فردي، بقدر ما هو تعبير عن أشواق التهيؤ للعمل التغييري العام، والاستعداد للمساهمة في إزالة الفوارق بين تخلف مجتمع وآخر، وفي هذا يقول: «أصبحت أشعر كأني حملت جميع آثام مجتمع، يبحث عن الخلاص من بؤسه»[12].

إن الواقع التكنولوجي الذي لمسه «بن نبي» نتيجة معايشته للمجتمع الغربي، وما ينطوي عليه واقع ذلك المجتمع من منطلق علمي تطبيقي كان له أكبر الأثر عليه فكريا وسلوكيا، وفي هذه يقول: «أصبحت في الحقيقة أعيش «الورشة» المختصة بالجانب التطبيقي لملاحظاتي عن البيئة الجديدة، وبصياغة مقياس تطوري الشخصي تجاهها، سواء من حيث الفكر أو السلوك أو من حيث ما أزكي من فضائلها، وما أرفضه من رذائلها، وكم استفدت من هذه المدرسة... مدرسة المعايشة»[13].

وقد ترافق هذا التعاطي مع نقاط أخرى هي زياراته لـ«متحف الصناعات والفنون» في باريس الذي كان يتردد عليه، والذي كان يزيده إمعانا في الجانب التكنولوجي للحضارة الغربية حتى « لم يصبح المتحف مجرد مكان جمعت فيه غرائب وعجائب الفن والصناعة، ولكن المستودع المقدس الذي أودعت فيه هذه الحضارة أعلى ما أنتج من عبقريتها العلمية والتكنولوجية»[14].

ولا يمكننا أن نغفل الحياة الباريسية بما فيها من نظام وترتيب وتنسيق وقيم جمالية والتي لعبت دورا كبيرا في تشكيله الذوقي وتصوراته الجمالية، خاصة وأنه قد تزوج فرنسية اعتنقت الإسلام، وكانت أنموذجا للنظافة والدقة وترتيب الأشياء وتنسيقها وغير ذلك من المهارات اليدوية التي كانت تجيدها واكتسبتها من هذه الحضارة والسلوكيات اليومية ذات المعطى الجمالي، الذي أثر في نفسه، ولذلك نجده يقول عن هذا المناخ الغربي بأنه: «دالة على التطور النفسي الذي سيجعلني من أشد الناس نفورا من كل ما يسيء لذوق الجمال... تفسر ثورتي على بعض جوانب تخلفنا التي تصبح موضع السخرية.. غير أن الاستعدادات التي تدفعني إلى هذا الموقف كانت أصيلة في نفسي، وإنما وجودي بفرنسا ومعايشتي لزوجتي طورا هذه الاستعدادات التي تدفعني إلى هذا الموقف كانت أصيلة في نفسي، وإنما وجودي بفرنسا ومعايشتي لزوجتي طوّرا هذا الاستعدادات الوراثية، إلى أفكار اجتماعية واضحة»([15]).

ومن هنا لا يكون غريبا أن نجد تقييما علميا وموضوعيا لهذا الجانب عند باحث معاصر حين يقول: «لقد تزاوجت أفكاره الجمالية بأفكاره التربوية، التي تجذرت من خلال ما استفاده عن مدرسة ابن باديس العملية، التي كانت تحول بأساليبها التربوية المنحرفين والمدمنين في مدينة (تبسة) إلى أناس مناضلين، يتصدرون العمل الاجتماعي والوطني، وهو الأسلوب الذي رأى «بن نبي» أنه عن طريقه يمكن بث القيم العملية والعلمية والجمالية»([16]).

ويمكن القول: إن تنشئة «بن نبي» الإسلامية والدينية التي تلقاها في أسرته وبيئته الجزائرية وتثقيفه الإسلامي، إلى جانب المؤثرات الجمالية والتقنية والعملية التي أخذها عن البيئة الفرنسية، قد ترجمت لديه فيما بعد في فكرة أساسية، هي أن مشكلة المجتمع المتخلف هي مشكلة بناء حضارته، وبناء الحضارة لا يتم دون بناء للثقافة.. بناء يكون بالضرورة تربويا، خاصة في مجتمع يعيش حالة اللاحضارة واللاثقافة.

من فهم الحضارة إلى تشكيل وعي الإنسان: الحضارة –عند مالك بن بني– هي مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده، منذ

الطفولـة إلى الشـيخوخة المسـاعدة الضـرورية لـه في هـذا الطـور أو ذاك مـن أطـوار نمـوه([17]). فالحضـارة إذن حصانة لحياة الإنسان، وفيها تأمين على مصيره، وتوفير لاحتياجاته، وحفاظ على شخصيته الوطنية والدينية.

الحضارة هي النتاج الحاصل ضرورة عن حركة المجتمع، حركة شاملة، في مجال الفكر والاقتصاد، وفي رحاب التوازن الروحي والمادي، فالطبيعة «توجد النوع، ولكن التاريخ يصنع المجتمع، وهدف الطبيعة هو مجرد المحافظة على البقاء، بينما غاية التاريخ أن يسير بركب التقدم نحو شكل من أشكال الحياة الراقية هو ما نطلق عليه اسم الحضارة»([18]). فالحضارة يصنعها تاريخ الإنسان بعد أن تمده الطبيعة بالطاقات، ولكن إذا أحسن تكييف هذه الطاقات، وتوجيهها نحو أهداف محددة واضحة، وهذا الأمر مرهون بمدى الانسجام بين النمط الفكري الذي يحكم هذه الحضارة عبر التاريخ، وبين الطاقات المتوفرة أو التي يمكن توفيرها لتنفيذ الجانب العملي. وصناعة التاريخ عند مالك بن نبي تتم تبعا لتأثير طوائف اجتماعية ثلاث:

أ- تأثير عالم الأشخاص.

ب- تأثير عالم الأشياء.

ج- تأثير عالم الأفكار.

لكن هذه الثلاثة لا تعمل متفرقة، بل تتوافق في عمل مشترك تأتي صورته طبقا لنماذج إيديولوجية من عالم الأفكار، يتم تنفيذها بوسائل من عالم الأشياء، من أجل غاية يحددها عالم الأشخاص.. وكما أن وحدة هذا العمل التاريخي ضرورة فإن توافق هذه الوحدة مع الغاية منها، وهي التي تنسجم في صورة حضارة، يعد ضروريا أيضا»([19]).

توازن الإنسان ومكونات الحضارة: يعطي هذا النسيج المطلوب لصنع الحضارة مفهوما يقيم التوازن بين وجهي الحياة المادية والمعنوية، وبهذا التوازن يتم الالتزام بالإسلام من أجل التحضر، حيث ترفض أحكامه المثالية في اعتزال المجتمع والمادة، كما يرفض السقوط بالإنسان ليصبح عبدا للأشياء. فأي توجه حضاري جديد يتطلب إعادة قضية التوازن الروحي- المادي، وإذا ما توحدت ذات الفرد يكون ذلك خطوة على طريق توحد المجتمع، أي صنع شبكة علاقات اجتماعية توازن بين الإنسان بأشياء مجتمعه وبين علاقاته مع

العقيدة والأفكار التي تنبع منها قواعد السلوك والأخلاق في المجتمع، بقدر ما تنجح هذه العلاقات التي تسير بتوازن يمكن أن تعجل في بزوغ فجر حضارة جديدة تعيد الدور للعالم الإسلامي وللعرب على المستوى العالمي.

وقد رأى مالك بن نبي أن الحضارة إذا كانت هي استيراد أشياء الأمم الأخرى، أو استعارة فكرها ومنتجاتها، فإن في هذا الفهم بذرة موت الطموح الحضاري للشعوب، ولذلك يلاحظ أن الاستعمار يحاول دوما تنمية هذا الفهم العقيم للتحضر. «ليس بالشراء للمصنوعات والأدوات، يتم التخلص من التخلف من أجل صنع التقدم الحضاري». إن مشكلة الحضارة تنحل إلى ثلاث مشكلات أولية: مشكلة الإنسان، مشكلة التراب، مشكلة الوقت. فلكي نقيم بناء حضارة لا يكون ذلك بأن نكدس المنتجات، وإنما بأن نحل هذه المشكلات الثلاثة من أساسها»(20) الإنسان–التراب– الزمن. ثلاثة أركان أساسية في نظره لبناء الحضارة، فتفاعل الإنسان مع الإمكانات المحيطة به في إطار الزمن الضروري، هو الذي دفع التاريخ في مسيرته. والتاريخ حينما يتحدث عن الإنسان المتحرك في إطاره والمتفاعل مع وسائله والمسيطرة على مصيره، وإنها لهي الحضارة تتعاقب عبر العصور.

ولا ينسى مالك بن نبي أهمية القيم وفعالية الروح، فالروح إذا ما اندفعت بالإنسان فإنما تندفع به لتوظف طاقاته وفكره طبقا لمثل أعلى ينشر لونه وذوقه وفعله وأسلوبه على رقعته الجغرافية والبشرية معا. فإذا ما ارتسمت معالم هذه الرقعة، فذلك هو المجتمع في صورته المتحركة يترك بصماته على صفحة التاريخ فنا وقيما وإنجازا وتلك هي الثقافة في صورتها التاريخية. بهذا الفهم للحضارة القائمة على الإنسان والتراب والوقت، لابد من التأكيد على أن السمة العامة لهذه الحضارة تنبع من قواعد الأخلاق التي تضع في الأولوية كرامة الإنسان وحقه في العيش الكريم، وما ذلك إلا التعبير الواقعي عن روح القرآن الكري، وتأسيسا على ذلك يكون من أوليات أية حضارة أنها «تستلزم رأس مال أوّلي يكون من الإنسان والتراب والوقت، فهي مركبة من هذه العناصر الثلاثة الأساسية، ولا بد من أن يركبها العامل الأخلاقي، أعني يحتم تماسكها، وبدون هذا العامل يوشك أن تتمخض العملية عن (كومة) لا شكل لها، متقلبة عاجزة عن أن تأخذ اتجاها، أو تحتفظ

به، أو أن تكون لها وجهة، بدلا من أن تكون (كلا) محددا في مبناه، وفيما يهدف إليه»([21]). فعناصر الحضارة من إنسان وتراب ووقت لن تجدي منفردة، إن لم يكن الجامع المشترك لها الأخلاق بمعناها الواسع، وهذا مبدأ عام وأساس وفقدانه يفقد العناصر الثلاثة فعاليتها التحضيرية. ولهذا مع أهمية العلوم على اختلاف وتنوع مجالاتها من علوم إنسانية، إلى طبيعية وسواها، إلا أن تلازمها مع الأخلاق هو الذي يجعل منها رسالة حضارية لها صفة العالمية([22]). ومن هنا فإذا كان لكل مجتمع كيفيته، وخصائصه المميزة فيكون لكل مجتمع حضارته، التي تنبع من قيمه الأصيلة، وبذلك يمكن الاستنتاج بأن التنمية التي تهدف إلى إيجاد حضارة «لا تشتري من الخارج بعملة أجنبية، غير موجودة في خزينتنا، فهناك قيم أخلاقية، اجتماعية، ثقافية لا تستورد، وعلى المجتمع الذي يحتاجها أن يلدها»([23]).

إن علينا أن ننتقل من تكديس الأشياء إلى بنائها وفق إطار من النموذج المستلهم لروح الثقافة، وهذا هو الشرط الأساس لفعالية الاقتباس وقيمته في بناء الفكرة والإطار. فالذوق العربي الإسلامي لا يدرك تماما «استغرابه»، أعني الإطار الأساسي لقيمة الأشياء المقتبسة من العالم الغربي لأنه لم يفكر يوما في ربط الأشياء بالفكرة التي أبدعتها والذوق الذي أضفى عليه طابعه، إنه لم يفكر في مشكلة النموذج الخاص به كيما يدرك الفواصل التي تفصله عن النموذج الذي اقتبس منه أشياءه ووسائله، وهو العالم الأوربي، بينما على العكس من ذلك نرى الذوق الغربي يدرك تماما «استشراقه» أعني معرفته بالشرق عندما يستوحيه. وإذا كان من العبث أن نضع ستارا حديديا بين الحضارة التي نريد تحقيقها والحضارة الحديثة، فليس من الواجب لكي ننشئ حضارة أن نشتري كل منتجات الأخرى، لأن ذلك مستحيل كيفا وكما. وبالتالي فإن الطريق الأمثل أن نسلك في أطرنا التربوية إدراكا تحليليا للمشكلات نبني عبره حضارتنا من خلال ثقافة تتمثل فيها قيمنا الاجتماعية في أقصى فعاليتها([24]).

فالحضارة في نظر مالك من نبي ليست إحدى المصنوعات الحديثة الآلية، يحضر لشرائها كمية العملات الصعبة، وإنما هي حركة شعب أيقظته ثورة على الواقع المتخلّف، وتهيأت له أفكار نابعة من تراثه وطبيعة تركيبته الثقافية والاجتماعية من أجل تحقيق رؤيته الفلسفية وقيمه العقائدية. ومن هنا لا يكون استعمار إلا

حيث تكون هناك قابلية للاستعمار، والحضارة لا تنبعث –في نظره– إلا بالعقيدة الدينية الصحيحة، كما هي واضحة في الإسلام، ولا يقاس غنى المجتمع بكمية ما يملك من أشياء، بل بمقدار ما فيه من أفكار، ولقد يحدث أن تلم بالمجتمع ظروف أليمة كأن تحدث كوارث طبيعية أو تقع حروب، فتمحو منه عالم الأشياء محوا كاملا، أو تفقده إلى حين ميزة السيطرة على الأفكار، إلا أنه «إذا استطاع أن ينقذ أفكاره فإنه يكون قد أنقذ كل شيء، إذ أنه يستطيع أن يعيد بناء عالم الأشياء». ولأهمية الإنسان في بناء الحضارة يأتي الاهتمام –في فكر مالك– ببناء الإنسان، فبناء الفرد وفق فلسفة ذات جذور أصالية وأبعاد عصرية، وبناء الفرد كالبناء الطبيعي، يستلزم عامل الزمن، وأسلوب التدرج، وعامل التوعية، والتأصيل. يقول مالك بن نبي في هذا الصدد: «فالقضية إذن في الصورة النهائية ليست ترتيب القيم الاجتماعية، ولكن في بنائها متضامنة متكاملة كبناء الكائن الحي الذي ينمو في جميع جوانبه في وقت واحد حتى لا يكون له مثلا رأس رجل وأعضاء جنّي»([25]).

ويؤكد مالك على أن بناء الإنسان منذ فجر التاريخ هو مهمة الرجال، فالطبيعة لا تهب لنا كائنا جاهزا، كما أن الله لا يصنع إنسانا كاملا؛ لأن الحكمة الإلهية أودعت السنين والقوانين التي تغير الإنسان من فعل ذاته، ولقد كانت صيحة «بن نبي» كمثقف دوما «يجب أن نصنع رجالا يمشون في التاريخ مستخدمين التراب والوقت في بناء أهدافهم»([26]).

فالقضية الحضارية ليست قضية آلة يمكن توفير المال بشتى الوسائل لإحضارها، بل قضية إنسان مهيأ لتوجيهها واستخدامها، وبالتالي فإن «مشكلة التجهيز مرتبطة بقضية الإنسان والأفكار وأن المحصول الاجتماعي للآلات مرتبط بفعالية وسلوك الفرد الذي يستخدمها»([27]).

إن حل مشكلة الإنسان غير متوفرة في الفكر السياسي الذي يوجه حضارة الدول الكبرى، لأنه فكر مادي بفرعيه: الرأسمالي والماركسي. ففي هذا الفكر تسود حلول أحادية الجانب أساسها المادة؛ وما ذلك إلا لأن هذه الفلسفات لا ترى في الإنسان إلا عالم أعداد وأرقام، بينما المسألة تختلف جذريا في الإسلام الذي ينظر للإنسان من زاوية الاستخلاف في الأرض وأن كل ما في الكون من موجودات ومخلوقات مسخرة له

«إن الإنسان ليس في نظر المسلم الكم الذي تجري عليه الإحصائية والوزن، أي الشيء الذي تجري عليه تجارب المختبر وعمليات المصنع، وحاجات الجيش. فالإنسان ليس الكم بل الصفة التي قرنها الله بالتكريم في سلالة آدم، فالمسلم يكرم هذه الصفة بصورة مطلقة. كما هو منتظر فإن هذا التكريم له آثاره المحسوسة في الحياة، في التشريع وفي الآداب وفي العادات.. فالإسلام يقرر لأقل عبد رقيق الحق في العتق إذا ما تبين أن ربه ظلمه في العمل أو الغذاء»([28]).

تحرير الإنسان: من هنا بات من الواجب أن يبدأ تحرير ذات الإنسان من الاستسلام أمام الغزو والاستعمار وذلك بأن تتدرب هذه الذات على استخدام الوسائل والقدرات المتوفرة لها، حتى تحصن وجودها من استهداف المستعمر لها، والذي ينوي إفقادها الفاعلية، وروح التقدم والطموح، تمهيدا لتحويلها إلى (كم) مهمل يتصرف فيه كيف يشاء، وبذلك تنجح خطته بكل تقنياتها، ويصاب الإنسان المغلوب المستضعف بمرض قاتل هو «القابلية للاستعمار»، وبذلك يكون السبيل «لكي نتحرر من أثر هو الاستعمار –يجب أن نتحرر أولا من سببه وهو القابلية للاستعمار. فكون المسلم غير حائز جميع الوسائل التي يريدها لتنمية شخصيته وتحقيق مواهبه» ذلك هو الاستعمار. وأما ألا يفكر المسلم في استخدام ما تحت يديه من وسائل استخداما مؤثرا، وفي بذل أقصى الجهد ليرفع من مستوى حياته، حتى بالوسائل العارضة، وأما ألا يستخدم وقته في هذه السبيل، فيستسلم للحظة إفقاره وتحويله كما مهملا، يكفل نجاح القضية الاستعمارية فتلك هي القابلية للاستعمار»([29]).

تبدأ ثورة التغيير العقلية حين النجاح في تحرير الإنسان من عقد النقص والانبهار بمظاهر ما عند الأوروبيين، وبتحريره من الترسبات الوراثية في مجال التواكل والخرافة، وبإعادة اللحمة بينه وبين قناعاته وعقيدته وسلوكه وعمله. ليس المهم في بناء الإنسان الجديد أن يبدل له نمط أو زي لباسه ونوعية أثاث منزلة ومكتبه، ونوع سيارته وكمالياته، ولا المهم أن نوسع له ملكيته ونزيد في مقتنياته، ولا الأسماء أو اليافطات المرفوعة في شوارعه، ولكن المهم أن نحدد له إطاره الحضاري في مجال الثقافة والأخلاق والاقتصاد وكافة

المجالات، وبشكل آخر أن نقتلع ونصفى القابلية للاستعمار من عالمه الداخلي، حتى تنطلق طاقاته، لتصفيته من عالمه الخارجي»([30]).

فالتحرير للأرض يجب أن يتلازم معه أو بالأحرى يسبقه التحرير للإنسان، لأن ذلك هو النهج الموصل للتخلص من الاستعمار، لأنه «قد تتغير خريطة توزيع الملكية في الوطن، وقد تسند إلى أبناء الوطن وظائف كان المستعمرون يشغلونها، وقد تبدل الحروف اللاتينية بحروف عربية على واجهات ولافتات الحوانيت، إلا أن التغييرات هذه جميعها تصبح مجرد سحر للأبصار ولا يستقر أمرها إذا لم يتغير الإنسان نفسه.. فثورة ما لا تستطيع بناء وضع جديد والحفاظ على مكتسباتها إلا إذا كان أثرها في تصفية الاستعمار فعالا في تصفية الإنسان من القابلية للاستعمار، فتصفية الاستعمار من الإنسان شرط تصفيته في الأرض ويجب أن تتقدمه»([31]).

ومن هنا فالبدء من الذات هو أساس الإصلاح والتغيير، وتجاهل دور الإنسان هو قصور في وعي خطورة هذا الموقف، إن «هذه الملاحظة تسجل خطأ السياسات التي اتبعها العالم الإسلامي في الصميم، فقد اتجهت في كفاحها إلى المستعمر، دون أن تلتفت إلى الفرد الذي تسخره للقضاء على الاستعمار»([32]).

تتحقق ثورة الحرية والتقدم بدءا من النفس، وبهذا السبيل تتعدل شخصية الإنسان، ويتم توازنها، وتتعانق جوانب الروح والمادة فيها، وبهذا النوع من الأفراد تعود الروح القرآنية إلى توجيه السلوك في المجتمع، فتكون الثمرة نهضة شاملة في العالم الإسلامي والعربي. ولكن نهوض العالم الإسلامي بحاجة إلى إحياء القيم الموجهة لحركة البناء على أرضية إسلامية، لأن النهضة «هي في أن يجمع بين العلم والضمير، بين الخلق والفن، بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، حتى يتسنى له أن يشيد عالمه طبقا لقانون أسبابه ووسائله، وطبقا لمقتضيات غاياته. إن الذي يرد إلى العالم شبابه لا بد أن يكون إنسانا جديدا، قادرا على حمل مسؤوليات وجوده ماديا وروحيا، كممثل وشاهد، وإنسان ما بعد الموحدين، إنسان هرم في طريقه إلى الفناء، ولكن العالم الإسلامي على الرغم من ذلك لديه قدر كبير من هذا الشباب الضروري([33]).

المثقف ودوره في المجتمع: إن الطريق إلى المشاركة في مصير الإنسانية مرهون بقدرتنا على بناء ثقافتنا وفق النموذج المستمد من قيمنا الحضارية التي احتوت الإنسانية جميعها. فالإسلام ليس ديننا فحسب، بل إنه إطار حضارة أمدت عالمنا الإسلامي بالعتائد المختلفة بالنمط والأسلوب والنظرة إلى الإنسان نظرة تتفق والحقيقة العلوية المطلقة، وبالتالي فإن نظرتنا مبرأة من حدود الوثنية التي أغرقت العالم الحديث في حدود الكم وأعطت للعلاقات الإنسانية، مفهوما تبادليا يرتكز على المنفعة المتبادلة، وحجزت بينها وبين سائر الشعوب كيما تظل معزولة عن استخدام وسائلها مقهورة بسوط قدرة الكبار مأسورة لوسائلهم ومصالحهم في تقرير مصير الحضارة الإنسانية. ومن هنا تأتي أهمية دور المثقف ووظيفته. فالوعي الاجتماعي مرتبط بمدى نشاط المثقف الحيوي، فهو عقل الأمة، والمرآة العاكسة لأمراضها وأدرانها، والذاكرة المحركة والمشكلة لهويتها. وإذا كان ديكارت قد وضّح أن المعيار المميز للشعب الهمجي، هو مدى شيوع التفلسف الصحيح، فإن مالك بن نبي يعتبر أن ما يميز المجتمع المتحفز للتحضر عن غيره، هو مدى فاعلية المثقف. إن بناء الإنسان الشاهد مرتبط ارتباطا وثيقا بمدى ما يقدمه المثقف في العالم الإسلامي من دور، خاصة في مجال التوعية وتعليم الناشئة، وبن نبي يوضح نقطة جوهرية: إن المثقف العربي يعاني من عقدة حضارية، جعلته يتجه إما نحو الحرفية والرومانسية وإما إلى الانتكاس والنكوص، فقبل أن نبني الإنسان الجديد، يجب أولا أن نبني المثقف. ويرى عبد القادر بوعرفه([34]) أن الشعب الجرماني تفطن أيضا إلى هذه النقطة الجوهرية، مما جعل "بسمارك" يعتبر أن إصلاح الفرد أمر مستحيل فاتجه أولا إلى إصلاح من يصلح الفرد، أي إيجاد المثقف. إن المثقف يمثل دورين أساسيين في كل عمل حضاري، دور المرآة التي تعكس الواقع الحقيقي دون زيف ولا خداع، والمصباح الذي ينير الطريق أمام الجيل المتعطش للتحضر. ويبين بن نبي أن المجتمع الإسلامي يعرف نوعين من المثقفين، مثقف من حجم محمد إقبال الذي يعبر في رأيه عن المثقف الحيوي والنموذجي في نفس الوقت، الذي يحتاجه المجتمع الإنساني لأنه استطاع تصفية الأفكار الميتة المشحونة في نفسه عن طريق الوراثة الاجتماعية والثقافية الاستهلاكية، وبالتالي اكتسب قابلية للتحضر. أما النوع الثاني من رسالة المثقفين فيمّثله

زعماء الحركات التغريبية والذين جعلوا من رسالة المثقف تجارة وسلطة، وفي أغلب الأحيان موضة عصرية، تؤتى صاحبها ما لا يقدر عليه بمفرده.

أما دور المثقف في نظر مالك بن نبي: فهو توعية المجتمع بالصعوبات التي يعيشها ومحاولة انتشاله من الضياع، وتوجيهه نحو الطريق الأسلم للبحث عن الهوية. كما أن عليه ترميم شبكة العلاقات الاجتماعية التي أصابها الانحلال والتشرذم، وأصبحت مجسدة للغثائية وتشبه في ذات بينها -من حيث العلاقة- بيت العنكبوت، ومن حيث النوعية الاجتماعية الزبد، ومن حيث الفعل القطيع الهائج، والمجتمع بالصفات السالفة لا يمكنه الشروع في التحضر إلا إذا اكتسب شروط موضوعية وأخرى ذاتية تدفعه نحو الحضارة، يقول بن نبي: «ومن هنا ينبغي على المجتمع، عندما يشرع في النهوض أن يرمم ويصلح شبكة علاقاته الاجتماعية، ليتغلب على الصعوبات الناشئة في نطاق علاقاته السلطوية»([35]).

وهكذا يتضح لنا أن الوعي التاريخي، عند «بن نبي» كان واضحا في مواقفه النقدية إزاء الحضارة الغربية وفي تأكيده على الأسس الروحية والأخلاقية للبنيان الاجتماعي، وقوله بضرورة مراعاة البعد الإنساني في الجوانب التنموية. وكان في معظم كتاباته وتحليلاته السلوكية والاجتماعية والتاريخية، وما صاغ من مفاهيم وموجهات فلسفية وتربوية قد قدم فكرا مميزا حيا، وعرض معالجات دقيقة وملاحظات نقدية يقظة يمكنها أن تشكل منبعا خصبا لتغذية وتنشيط التفكير الإسلامي المعاصر وإضاءة واعية ومستقبلية لما يحدث في قرننا الواحد والعشرين، الذي يعاني نفس المشكلات التي عاشها مالك بن نبي في منتصف القرن العشرين، وهي نفس مشكلات عالم العولمة الذي يدفع بالعالم إلى مزيد من الشقاء والمعاناة في ظل تدهور بيئي وكوني شامل ومريع، وقيم الاستهلاك الترفي والاستغلال الرأسمالي، الذي تمارسه الدول العظمى والشركات العملاقة للهيمنة ليس على مقدرات وثروات العالم العربي والإسلامي بل مقدرات العالم أجمع.

إن العالم العربي والإسلامي -في نظر مالك بن نبي- يملك القدرات التي تؤهله لإنقاذ البشرية ولكن ذلك يحتاج إلى الإرادة المستقلة المتطلعة إلى التقدم، والتخلص من الواقع المتخلف الذي يفرضه الارتباط بالغرب، والإطار الشامل لأي تحول ثقافي ببعد إنساني وطابع تقدمي، هو الإسلام، ومهما كان الأمر، فإن

للإسلام في هذا التوقع العالمي لتحديد ثقافة شاملة دورا كبيرا، إذ هو يأتي بعناصر ثقافية جوهرية، كما يأتي بعناصر جغرافية وسياسية ذات أهمية خاصة.. ولكننا ندرك أيضا أنه لكي يؤدي الإسلام بصورة فعالة هذا الدور المزدوج، فإن عليه أن يترجم قيمه الروحية إلى نظام اجتماعي، كما يترجم إليه جميع إمكانياته الطبيعية، يجب أن يحول هذه وتلك إلى حلول مادية للمشاكل التي تواجهه في الإطار الإنساني»([36]).

****

الهوامش

*) أستاذ الفلسفة الإسلامية، جامعة عين شمس.

1 – د. أنور الجندي: الفكر والثقافة المعاصرة في شما ل إفريقيا ص64 الدار القومية للطباعة والنشر مصر عام 1965. وانظر د.أسعد السحمراني: مالك بن بني مفكرا إصلاحيا دار النفائس. بيروت عام 1984م.

2 – مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، الطالب ص3،111 ترجمة بقلم المؤلف، دار الفكر، دمشق عام 1970م.

3- مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص13،14 مكتبة عمار، القاهرة.

4 – مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن ج1 ص 200.

5- محمد سيد بركة: مالك بن نبي منعطف في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي الحديث، مجلة الأمة العدد 44قطر عام 1984م.

6- عمر كامل مسقاوي: مالك بن نبي والدعوة للانتقال من التكديس إلى البناء، مجلة العربي العدد 285 أغسطس 1982.

7- انظر مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، القاهرة عام 1959.

8- انظر د. عبد القادر عرفه: آيات التمكين للإنسان الشاهد من خلال فكر مالك بن نبي ص81،80 مجلة الكلمة العدد 33، بيروت خريف عام 2001م.

9- انظر مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، الطالب ص33،34.

10- انظر د. على القريشي: التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي ص47،48 الزهراء للإعلام العربي القاهرة 199.

11- مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، الطالب ص35.

12- مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، الطالب ص31.

13- السابق ص32.

14- السابق ص61.

15- السابق ص106.

16- د. على القريشي: التغيير الاجتماعي عند مالك ص49، وانظر د.بركات محمد مراد: فلسفة الإمام ابن باديس في الإصلاح والتحديد، الصدر لخدمات الطباعة القاهرة عام 1992م.

17- مالك بن نبي: آفاق جزائرية ص46،47.

18- مالك بن نبي: ميلاد مجتمع ص16.

19- السابق ص23،24.

20- مالك بن نبي: شروط النهضة ص45.

21- مالك بن نبي:مفكرة الأفريقية الآسيوية ص134.

22- د. أسعد السحمراني: مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا، ص148،149 دار النفائس، بيروت عام 1984م.

23- مالك بن نبي: بين الرشاد والتيه، ص172 دمشق، دار الفكر عام 1978.

24- عمر كامل مسقاوي: مالك بن نبي السابق.

25- مالك بن نبي: تأملات، ص26، دار الفكر، الجزائر ط5 عام1991م.

26- مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين ص104 دار الفكر، دمشق عام 1979.

27- مالك بن نبي: آفاق جزائرية، ص68.

28- مالك بن نبي: في مهب المعركة، ص164-143.
29- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص105.
30- انظر د.أسعد السحمراني: مالك بن نبي ص164.
31- مالك بن نبي: بين الرشاد والتيه ص44.
32- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص106.
33 - مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص192.
34- د. عبد القادر بوعرفه: آليات التمكين للإنسان الشاهد السابق.
35- مالك بن نبي: بين الرشاد والتيه، ص 48.
36- مالك بن نبي: فكرة الأفريقية الآسيوية، ص231.

الآخر في الثقافة العربية–الإسلامية

شمس الدين كيلاني*

لم يذهب الرحالة العرب إلى العالم الغريب، بما فيه أوربا، إلا وفي ذهنهم وتخيّلهم، صورة عامة عن الآخر، وعن العالم، مرتبطة بطريقة حميمة بمرجعيتهم الثقافية: العربية الإسلامية، التي حددت لهم معاييرهم القيمية، يستندون عليها لإصدار أحكامهم على هذا الآخر، والإطار المعرفي الصادر عن خلاصة وحدود معرفتهم للعالم، بأقاليمه، وأماكنه المختلفة، يضعون هذا الآخر في سياقها، كما أنها حددت «أغراضهم»، ومقاصدهم، المشروطة بالظروف التاريخية السياسية، وعلاقات التدافع والغلبة، حيث وجّهت «إدراكهم» إلى هذا الجانب، أو ذاك من حياة ذلك الآخر، لا بقصد التعرف عليه فحسب، بل لمعرفة الكيفية الناجعة للتعامل معه.. فأثر ذلك على اختيارهم للمشاهد، والموضوعات التي اعتبروها أجدر بالعناية لهم، ولقرائهم، فركزوا مرة على الجانب السياسي، والعسكري، وبالتالي على مصادر القوة والغلبة، ومرة أخرى على الوصف الإثنوغرافي لحياة هذه الجماعة أو تلك، فعرضوا لنا عادات هذه الشعوب، ومناحي تفكيرها، وأساليب العيش عندها، أو على سلوكها الاجتماعي والفردي، أو على حياتهم الدينية، والثقافية، دون أن ينسوا إطلاق أحكام القيمة على كل هذه الحياة، وركزوا أحياناً على الغريب، والمدهش والعجيب، في هذه البلدان، والمجال المحبب والمكروه، وما أثار عندهم الإعجاب، والدهشة أو التأفف والصد. فأخضعوا، أحياناً، ثقافة الغير لمقولتي (التزيين أو التقبيح)، وحكموا على سلوكيات أصحاب هذه الثقافة بما فيها من معتقدات، وتقاليد وعادات، على ضوء ما اختزنوه في وجدانهم وعقولهم من أحكام وتصويبات مستقاة من ثقافتهم نفسها. فكان الرحالة العربي، آنذاك، ممثلاً لحضارة مزدهرة غاية الازدهار، وكان عنده «آخر» الخارجي، وآخر داخلي، وشكّلت «المفاضلة» جزئية هامة في تفكيره، وانعكس ذلك على كتابته، وضمناً على نظرته إلى ثقافة الغير(1).

فما يهمنا هنا، هو التوقف عند الصورة المتخيّلة التي بلورتها الثقافة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، عن الآخر بشكل عام، وعن الأوربي بشكل خاص، حيث ركّبت خزاناً من الصور والمعارف والتحديدات،

رسمت للآخر صفات وملامح، وأصدرت في حقه أحكاماً، ووجهت الانتباه إلى بعض الجوانب من حياته. وأغفلت جوانب أخرى، أو قللت من أهميتها، فاختزنها الرحالة في تنقّلهم في أرجاء أوربا وأصقاعها، فأمدتهم بالمعايير، والمقاصد المعرفية.

وبما أن صورة الآخر في ثقافة ما، هي نتاج لمعايير معرفية وقيمية لهذه الثقافة، وحصيلة للفارق الدال بين واقعتين ثقافيتين، تخضع علاقتهما لشروط تاريخية ملموسة، من الصدام، والتنافس، والاقتباس، فهي تُجسّد عبر تمثلاتها المعقدة الواقع، والموقف من ثقافة الغير، تُمكِّن بالنهاية الفرد والجماعة من كشف وترجمة الفضاء الثقافي، وهي تحمل مزيجاً من الأفكار والمشاعر، والمواقف والدلالات الرمزية، وأحكام القيمة، تتبلور على صعيد الممارسة في شكل تدخلات، واحتكاكات، وتنافس، واقتباس، في حالة التدافع والسلم. لذا فالمتخيل العربي، الإسلامي عن الآخر، لا يمكن اختزاله بالعلاقة المعرفية، أو إلى علاقة الانعكاس المعرفية، فهو مليء بالمعاني التي تتغذى بالطبع من حدود المعرفة المتوفرة عن الآخر، وعن العالم، لكنها تفيض عنها، إذ لا يقتصر هذا المتخيل على محاولة تصوير واقع الجماعات الأخرى، قد يتكفل الزمن وتقدم المعرفة في تصحيح انحرافاته ليصبح (مطابقاً)، بل إن هذه المعرفة نفسها لا تستقل عن أحكام القيمة ومعاييرها، ولا عن الرموز والدلالات والمعاني الثقافية، التي تختزل المقاصد الروحية الأعمق للجماعات.

ونحن سنهتم بالصورة التي اختزنها المتخيل العربي الإسلامي نحو الآخر الأوربي، كما هي مجسدة بالمفاهيم الفكرية، وبمواقف وجدانية وشعورية، وبخزان من الرموز والدلالات المستندة إلى مرجعيات دينية وسياسية، ومعرفية، يحفزها الاحتكاك العنيف تارة، والسلمي تارة أخرى، والتي ربطت العرب-المسلمين بأوربا على امتداد العصر الوسيط. باعتبار أوربا الآخر دينياً، والمنافس حضارياً والخصم عسكرياً، والشريك في التجارة. والصورة المتخيلة عن الآخر تملك، في أحيان كثيرة، المقدرة على إحلال نفسها محل الواقع، طالما أن هناك فارقاً بين الصورة المنبعثة عن الإدراك، والتخيل، وبين الحال الفعلي للجماعات الأخرى، فتظل هناك مسافة فاصلة بين صورة الآخر، والآخر نفسه، لأن هذه الصورة ناتجة أساساً عن تخيل الجماعة التي أنتجتها ثقافياً، تعكس فيها الجماعة رأيها عن نفسها، في الوقت الذي تنتج تخيلها عن الآخر، ويمتزج فيها موقفها

الإيديولوجي، بحدود معرفتها، وباتجاه مصالحها، ومدى انفتاح ثقافتها على تقبل الآخر، الداخلي والخارجي، وبمدى إدراك الجماعة للفارق الذي يفصل ثقافتها عن الثقافة الأخرى وتتأثر بحالة الصراع أو السلام التي تطبع علاقتهما في سياقها التاريخي.

وعندما تتبلور صورة الآخر في مخيال الجماعة تغدو بمثابة حارس للذاكرة الجماعية، لدرجة تصبح فيه الأفكار والتخيلات المسبقة تلك قوة موجهة للإدراك تتحكم في طريقة تصنيفه، واشتغاله، فتكتسب أحكامها بذلك تأثيراً راجحاً على الذاكرة والمخيلة الاجتماعية، فتتوهم الجماعة صاحبة هذه الصورة النمطية عن الآخر نوعاً من المطابقة بينها وبين المجتمع الآخر، بين رؤيتها للآخر وبين واقعه الفعلي(2).

ولقد لعب الإسلام دوراً حاسماً في تغذية الذاكرة والمخيلة العربية الإسلامية بصورة معيّنة للآخر، وبطريقة معينة للتعامل معه -دون إغفال المؤثرات الأخرى الدنيوية والزمنية، والفضول المعرفي- فكان القرآن بمثابة النص المفصلي الذي قامت عليه الجماعة الإسلامية، وتآلفت في كنفه، وحدَّد للمسلم مواقفه من الآخر، المختلف عنه دينياَ، وثقافياً، وعيّن له سلوكه تجاه المختلفين معه. فهو الفصل، وهو الحُكْمُ، وهو الغذاء اليومي للذين اعتنقوا الإسلام(3).

إلا أن هناك ما يميز الإسلام عن الأديان التوحيدية الأخرى المسيحية واليهودية، وهو ما يتجلى في نزعته التوحيدية، المرفوعة إلى ذروتها، وفي اعترافه المصرَّح به نصاً بالأديان الأخرى (النصارى، واليهود) باعتبارهم أهل كتاب، فضلاً عن المجال الحضاري الخاص الذي أنشأه، وتبادل معه التأثيرات. وتكونت في ظلاله ثقافة عربية إسلامية، عبر تمازج ثقافات الشعوب المختلفة التي انضوت تحت راية الإسلام، واتخذت اللغة العربية لساناً، فكونت ضمن ما كونت «صورة للآخر». وعلى الرغم من أن الموقف الديني، قد لوّن كل جوانب الثقافة العربية الإسلامية، على تفاوت استقلاليتها عنه، فإننا لا نستطيع أن نَقصر الموقف من الآخر على العامل الديني وحده، فهناك جوانب لها تأثيرها أيضاً، احتزنتها الثقافة العربية الإسلامية الغنية، والكثيرة التنوع، والتي كانت حصيلة تراكم تاريخي طويل الأمد، وكما أشار بروديل إلى أن: «الإسلام هو قبل كل شيء وريث الشرق الأدنى بثقافاته واقتصادياته وعلومه القديمة، وفضاء الإسلام هو ذلك الفضاء المحصور بين

مكة والقاهرة ودمشق وبغداد. يقال عن الإسلام إنه الصحراء. العبارة جميلة وتتردد بكثرة ولكن يجب أن يقال أيضاً: الإسلام هو الشرق الأدنى، وهذا يضيف إليه كمية هائلة من الموروث الحضاري. وبالتالي قروناً طويلة من التاريخ»[4]. وهو ما جعل الثقافة العربية الإسلامية قادرة على الحفاظ على الوحدة، والتنوع بآن واحد، فامتزجت كل ثقافات الشعوب، والأمم الداخلة في الإسلام، في المجال الإسلامي الشاسع، مع الحفاظ على الغنى التعددي، بعد أن استطاعت الاقتباس، والتأثر بثقافة جيرانها الهند، واليونان، وبيزنطة، وقبل هذا ثقافة فارس.

ولقد عرفت الحضارة العربية الإسلامية، كغيرها من الحضارات، علاقات من التدافع والتناحر، مع جيرانها من الحضارات الأخرى، بما فيها الحضارة الأوربية، وتبادلت معها السلع، والأفكار، والتخيلات. فكونت لنفسها صورة عن (الآخر) في الحضارات الأخرى، حكمت إلى حد كبير طريقة فهمها وتعاملها معها، تغذت بمرجعيتها الثقافة، وبتقدم معرفتها للعالم، وبخبرتها بحال الشعوب الأخرى.

وإذا أردنا تبسيط المسألة، يمكننا أن نقول: إن الثقافة العربية-الإسلامية قدمت عدة معايير، وقياسات حكمت من خلالها على ثقافة الآخر، ولونت بها صورته، فهناك أولاً المعيار الديني: الإيمان الإسلامي، ثم المعيار الحضاري، وهو ما يقاس بمدى العمران عند الآخر، ومعيار بيئي جغرافي، يتعلق بموقع هذه الحضارات في أقاليم الكرة الأرضية، ومدى اقترابها من خط الاستواء الحار، ومن القطب الشمالي البارد، وتأثرها بمدارات النجوم والأفلاك، فضلاً عن العامل المعرفي، أي بمدى تقدم معرفتهم بالعالم وحال الشعوب في ذلك الحين، كل هذه العوامل مجتمعة لونت نظرة الثقافة العربية-الإسلامية إلى الآخر، إذا لم يأخذ المثقف العربي الإسلامي عاملاً وحيدا ليحكم به على هذا الآخر، وإن كان بعض المفكرين العرب-المسلمين ركزوا، وضغطوا على أحد العوامل والمعايير أكثر من الأخرى، إلا أنهم على الأغلب أخذوا هذه العوامل مجتمعه في أحكامهم، وتقريراتهم. كما تأثرت نظرتهم تلك بطبقية العلاقات الفعلية القائمة بين «دار الإسلام» وبين الآخر، أي بحالة الحرب والسلم السائدة بينهم، في سياق ظرفها التاريخي. وبمدى ثقتهم بمرجعيتهم الثقافة، وموقعهم في العالم.

المعيار الديني: الاعتراف بالآخر (الاختلاف والوحدة)

أدخل الإسلام الإنسان العربي، ومن اعتنقه في التاريخ، كما شكلت فكرة الجماعة ووحدتها، على تنوعها، قاعدة مركزية في هذه التجربة، وذلك باعتبارها تأسيساً لمبدأ تضامن روحي ومحوراً للاجتماع الإنساني[5]. وحمل الإسلام نظرة دينية للعالم والإنسان، غدا الكون تبعاً لهذه النظرة مسرحاً لمغامرة الإنسان، حيث سخَّر له الله ما في السموات والأرض لينتفع بها، اعتماداً على ما تمتع به من قدرة على التمييز والتدبير. وحدد له نمطاً ينطلق من اعترافه بالآخر باعتباره يختلف عنه باختلاف انتمائه، واعتقاده[6]. إذ تضمن التصور القرآني على إدراك لافت لهذا الاختلاف بين الكائنات والناس واللغات والأديان. إذ خلق الله البشر، وفق الرؤية الإسلامية مختلفين جنسياً من ذكر وأنثى ﴿وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى﴾ (النجم: 45) ولغوياً ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم..﴾ (الروم: 22) ودينياً ﴿هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن..﴾(التغابن: 2)، وأنشأ الاجتماع البشري في وحدات مختلفة (شعوباً وقبائل) على قاعدة علاقات التعارف والتدافع ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾ (الحجرات: 13) ﴿.. ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾ (البقرة: 251) وأيضاً ﴿.. ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً..﴾ (الحج: 40). إن معنى «الدفع» هنا، حسب المصطلح القرآني، يشير إلى التفاعل والتواؤم مع واقعة التنوع والاختلاف، اللذين هما في المنطق القرآني قانون الخلق الإلهي ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون﴾ (النحل: 93) وأيضاً ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾(المائدة: 48).

لكن هذا التأكيد على الاختلاف والتنوع، يوازيه التشديد على الوحدة الأصلية والنهائية الجامعة للبشر على اختلافهم، فقد كان الناس، وفق النظرة القرآنية، أمة واحدة، صدرت عن نفس واحدة «آدم» ﴿..

وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة﴾ (الأنعام: 98)، ثم تفرقت شعوب وقبائل بعث لها الرسل ﴿مُبشرين ومنذرين﴾ ليهدونهم إلى طريق الحق، وليعيدونهم إلى سيرتهم الأولى كجماعة واحدة، فحرص كل رسول على هداية قومه هو فحسب ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً..﴾(النحل: 36)، ﴿.. وإن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾(فاطر: 24)، ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه..﴾(إبراهيم: 4)، فينتهي الأمر إلى محمد، الذي أرسله إلى العالمين جميعاً، يجسد في رسالته استمراراً لوصية نوح وإبراهيم وموسى وعيسى، وخاتماً لنبواتهم. وفيه محاولة استعادة الأخوة الروحية للبشرية من جديد القائمة على التقوى، فضربت المفاهيم القرآنية جذور التفاخر بالأنساب والأعراق والألوان، بعد أن جعلت ميزان التفاخر الوحيد لدى البشر هو السمو الأخلاقي، وما يقدمه المرء من صالح الأعمال[7]، فنقرأ ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم..﴾(الحجرات: 13)، ويقول الرسول الكريم مُحَمَّد –صلى الله عليه وسلم– في خطبة الوداع: «يا أيها الناس إن ربكم واحد. وإن أباكم واحد. كلكم لآدم، وآدم من تراب. إن أكرمكم عند الله أتقاكم. ليس لعربي على أعجمي فضل إلا بالتقوى»[8]. يتموضع القرآن داخل خط الديانة التوحيدية، يرتبط معها في حزمة روحية واحدة داخل تاريخ النجاة. إذ نظر المسلمون إلى دينهم باعتباره أحد التجليات الكبرى لوحي نبوي واحد يقع الإسلام في نهاية حلقاته، وخاتمها، وهو ما جعل المسلمين ينظرون باحترام وتبجيل شديدين إلى حلقات النبوة السابقة وما أتت به من رسالات دينية. فـ«المسلم» كتسمية تشمل المؤمنين من كافة أديان التوحيد، هذا الاعتراف بـ«الآخر»، والاشتراك معه في وحي واحد سيؤسس للتسامح الديني ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾(البقرة: 136).

وذكر القرآن أهل الديانات في أكثر من موطن ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾(البقرة: 62)، كما ذكر ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم

القيامة إن الله على كل شيء شهيد﴾(الحج: 17). فقد نوّه القرآن، هنا، إلى ستة فئات من أهل العقائد، أجاز اشتمالهم في الاجتماع الإسلامي، مع تفويض أمرهم إلى الله يوم القيامة. فكان الاجتماع السياسي الإسلامي نوع من اجتماع حضاري، قائم على طواعية الأفراد والجماعات في الانتظام في هذا الاجتماع، بصرف النظر عن أصوله الإثنية والدينية والفكرية، الذي يتضمن حدوداً يجب احترامها في ظل العيش المشترك.

فالرؤية القرآنية للآخر تتحدّد في التصور الديني الإسلامي العام على أساس وحدة الانتماء الإنساني والعقائدي من جهة، وعلى قاعدة التمايز والاختلاف الديني والعرقي والألسني والاجتماعي من جهة ثانية. وهو إذ يؤكد على هذا المبدأ، فإنه يدعو إلى التواصل والتعارف، بكل ما يفترضه ذلك من نبذ التعصب، وإرادة إلغاء الغير[9]. وشددت الكثير من الآيات على نبذ الإكراه في الدين، بما يتضمنه من حرية الاعتقاد ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي..﴾(البقرة: 256)، وطالب القرآن اعتماد لغة الحوار مع أهل الكتاب، ونبذ الإكراه ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم..﴾(العنكبوت: 46). وترك لهم حق اتخاذ القرار ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر..﴾(الكهف: 29). وخاطب القرآن النبي بالقول: «وما على الرسول إلا البلاغ المبين»، «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين» و«ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن».

وقد خص القرآن المسيحية بتعاطف خاص ﴿.. ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون﴾ (المائدة: 82)، ومنح المسيح ميزة غاية في الأهمية، إذ جعله مؤيداً بالروح القدس ﴿.. وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس..﴾(البقرة: 254)، وأيضاً ﴿.. إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه..﴾(النساء: 171)، وما المسيح ﴿..إلا رسول قد خلت من قبله الرسل..﴾(المائدة: 75).

وبعد الفتح، وقيام الدولة الإسلامية، عامل المسلمون أصحاب أهل الكتاب المقيمين في دار الإسلام، باعتبارهم أهل ذمة، وحدِّدت أحكام أهل الذمة كما صاغها الفقهاء المسلمون حقوق الدولة على أهل

الكتاب باعتبارهم جماعة منها، وحقوقهم على الدولة باعتبارها دولتهم. غدا المسيحيون بمقتضى هذا العقد في ذمة المسلمين، أي في عهدهم وأمانهم. ويسري هذا العقد على الأبناء والأحفاد ما لم يفسخوه، ولا يحق للمسلمين فسخه. وإذا فسخه ذمي فلا تقع مسؤولية على طائفته بل عليه شخصياً[10]. وبمقتضى هذا العقد يصبح الذمي مواطناً في دار الإسلام، وينطبق عليه منطوق الحديث النبوي: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، حيث يُعتبر المقيم على أرض الإسلام، من السكان الأصليين، جزءاً من الأمة، لأنه جزء من دار الإسلام، أما إذا كان طارئاً فإن عقد الذمة يعتبر جنسية له تحوّله إلى عضو في الجماعة السياسية الإسلامية الموجودة[11]. ويمكن للذمي تبعاً لذلك، إذا توفرت فيه الأهلية، أن يتحمل مسؤوليات عامة كالمسلم باستثناء ما يتعلق بشؤون الخلافة والإمامة وقيادة الجهاد. ويدفع الذمي بموجب عقد الذمة جزية، وهو مبلغ يتفق عليه في العقد، يدفعه الأفراد، باستثناء النساء والأطفال، والرقيق، والرهبان، والعميان، وغير القادرين[12].

فلم يؤدِ الاجتماع السياسي الإسلامي إلى صهر الاختلافات والتنوعات داخله، بل أفسح لهذا التنوع مساحة للتعبير عن نفسه، لهذا نرى أن قيود الاجتماع السياسي هذه على أهل الذمة، لم تمنع النصرانية في العصر العباسي من أن يكون لها من القوة والنشاط ما يمكّنها من فتح مراكز تبشير لها في الهند والصين، انطلاقاً من دار الإسلام[13]. ويصف ميتز حال التعايش الديني في دار الإسلام بقوله: «إن ما يميز مملكة الإسلام عن النصرانية في القرون الوسطى، أن الأولى يسكنها عدد كبير من معتنقي الأديان الأخرى غير الإسلامية. وليست كذلك الثانية، وأن الكنائس والبيع ظلت في المملكة الإسلامية كأنها خارجة عن سلطان الحكومة، وكأنها لا تكون جزءاً من المملكة الإسلامية. معتمدة على العهود، وما كسبته من حقوق، وقضت الضرورة أن يعيش اليهود والنصارى بجانب المسلمين، فأعان ذلك على خلق جو من التسامح لم تعرفه أوربا في القرون الوسطى»[14]. وهو ما جعلنا نرى ولا سيما في العصر العباسي حركة اليهود والنصارى قد اتسعت بسبب كثرة الاتصال التجاري والعلمي والحربي. والمسلمون، في كثير من مواقفهم، يعدلون بينهم، ويقربونهم إليهم، حتى لقد عفوا عن المال الذي يتركه النصراني من غير وارث، ويردوه إلى أهل ملته، فقد أصدر الخليفة

المعتضد أمراً بهذا المضمون، استناداً على فتوى قاضي مدينة السلام، وفي أوائل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، كان في بغداد وحدها نحو خمسين ألفاً من النصارى، ويذكر المقدسي أنه كان في الشام، أكثر الصباغين والصيارفة، والدباغين بهذا الإقليم من اليهود، وأكثر الأطباء والكتبة النصارى، حتى أن بعض الفقهاء أفتوا بجواز توزير أهل الذمة[15].

هذا التسامح، والاعتراف بالآخر، انعكس على لغة الثقافة العالمية، فالجاحظ، الممثل الأبرز للثقافة العربية الإسلامية، يعترف بمهارات النصارى، التي أسعفتهم من التقرب من أصحاب السلطة، مثل الطب والكتابة والمالية، في حين يشهد على أن اليهود برزوا في مجالات الحرف «إذ لا نجد اليهودي إلا صباغاً، أو دباغاً، أو حجاماً، أو قصاباً، أو سقاياً»[16]. كما يلاحظ ارتفاع مكانة النصارى في الاجتماع الإسلامي، فاتخذوا «البرازين الشهيرة، والخيل العتاق، واتخذوا الجونات، وضربوا بالصوالجة، وتحدقوا بالمدبنى، ولبسوا الملحم (الحرير)، والمطبقة، واتخذوا الشاكرية، وتسموا بالحسن والحسين والعباس وعلي»[17].

وتعرض الجاحظ في كتاب الحيوان بتسامح واضح للثقافات المختلفة: عربية، ويونانية، وفارسية، وهندية، وللأديان من يهودية ونصرانية، وإسلامية، ومانوية، وزرادشتية، ودهرية[18]. أما عن الطريقة التي نظم فيها المسلمون علاقتهم، فقد تأثرت بالمفاهيم القرآنية، والفقهية، وبالوضع التاريخي الذي خضعت له علاقة الدولة الإسلامية مع دول الجوار، مع عدة عوامل تداخلت فيها لغة المصالح والمنافع بقانون الغلبة بتوازن القوى، فضلاً عن المفهوم الديني، والدعوة الدينية، دون أن ننسى تأثير قاعدة التعايش مع الاختلاف الديني، والحضاري، في الداخل، على طريقة نظر المسلمين للاختلاف الديني، والثقافي الذي يعترضهم في الخارج.

فقد اعتبر الدين الإسلامي محمداً –صلى الله عليه وسلم– آخر الأنبياء، ورسالته آخر الرسالات وأمته المؤمنة آخر الأمم. إنه مبعوث للناس كافة، كما في القرآن والحديث، والعالم كله مجال لدعوته، وبالتالي فإن المسلمين الأوائل الذين حملوا دعوة النبي، فهم أمة الإجابة، «شهداء على الناس» بينما الناس كافة هم أمة الدعوة، وأن أمة الإجابة تُسأل عن مدى إخلاصها في نشر الدعوة، باعتبار أفرادها «شهداء» على الناس.

ويعود هذا التأكيد على عالمية رسالة النبي، إلى تميز النبي محمد –صلى الله عليه وسلم– عن الأنبياء السابقين، الذين كانوا يبعثون إلى أقوامهم خاصة، بينما بُعث هو إلى الناس كافة[19].

ولهذا كان الرحالة، والمثقف العربي الإسلامي في العصر الوسيط، في جولاته في أوربا، ينظر إلى وجود المسيحية في هذه المنطقة أو تلك بوصفها أحد العلامات الإيجابية، ميزوها عن المناطق الأوربية الأخرى، كالصقالبة، والنورمان، التي لا تزال على ديانتها الوثنية «المجوسية»، وفضلوها عليها.

ولقد مر المسلمون في حياة النبي –صلى الله عليه وسلم– في تجربتين مع المسيحية، خارج محيطهم الداخلي، وكان لهم موقف ذو دلالة من المسيحية، فضلوها على الأديان الوثنية.

التجربة الأولى تجسَّدت في موقف المسلمين في زمن النبي، من الحرب التي قامت بين فارس وبيزنطة، وذلك في عام 629م، فأظهر المسلمون تعاطفهم مع «الروم» أصحاب الكتاب، على الفرس «المجوس»، بينما وقفت قريش بعواطفها مع الفرس، ونزلت الآية القرآنية ﴿ألم. غلبت الروم. في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون.. في بضع سنين..﴾(الروم: 1–4). التي أنبأت بانتصار الروم على فارس بالنهاية، وهو ما أثار فرح المسلمين، فيروى عن سيار بن مكرمة قوله: «لما نزل أول سورة الروم، اتخذ المؤمنون ذلك اليوم شبه عيد، وكان المشركون يحبون أن لا تغلب الروم فارساً، لأنهم أهل كتاب، وتصديق بالبعث»[21]. ويروى عن أبي سعيد الخدري قوله: «التقينا مع رسول الله –صلى الله عليه وسلم– ومشركي العرب، والتقت الروم وفارس، فنصرنا الله على المشركين العرب، ونصر الله أهل الكتاب على المجوس، ففرحنا بنصر أهل الكتاب على المجوس»[22].

أما التجربة الأخرى، فهي تتعلق بالتجاء المسلمين إلى النجاشي المسيحي، صاحب الحبشة، هرباً من اضطهاد قريش. فقال النبي لأصحابه: «لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكاً لا يُظلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم مخرجاً مما أنتم»[23].

هذه التجربة تظهر تفضيل النبي، النجاشي المسيحي، على كفار قريش، من جهة، وتفضيله للنجاشي، مرة أخرى، صاحب الاعتقاد المسيحي الصحيح الذي يطابق إيمانه الإيمان الإسلامي، على إيمان البطارقة.

ولقد لاحظ الجاحظ في سياق رده على النصارى، الذين كانوا عنصراً من الاجتماع الإسلامي، ودينهم جزءاً من ثقافة المجتمع، أنهم أحب إلى (عامة) المسلمين من المجوس واليهود، وأقربهم مودة وأقل غائلة. معللاً ذلك بتركيزه على الجانب السياسي، وذلك لبعد ديار النصارى «من مبعث النبي –صلى الله عليه وسلم– ومهاجره، لا يتكلفون صنعاً ولا يثيرون كثيراً، ولا يجمعون على حرب. فكان هذا أول أسباب ما غلّظ القلوب على اليهود ولينها على النصارى» كما «أن من ملوك العرب من كان نصرانياً... ونصرانية النعمان وملوك غسان مشهورة في العرب... وأن العرب كانت النصرانية فيها فاشية عليها غالبة إلا مضر»[24] .

معيار الحضارة والعمران

لم يكن المعيار الديني، هو العامل الوحيد في حكم الثقافة العربية–الإسلامية على الآخر، وهو في انفتاحه على الاعتراف بالآخر، سمح بتغذية الثقافة العربية الإسلامية بمقاييس أخرى إلى جانب المقياس الديني للحكم على الأمم بمدى مساهمتها في مجالات أخرى، كمجال العمران، والحضارة.

فالنص الديني، وبعض الاتجاهات الفكرية الإسلامية، وواقع الاجتماع السياسي الإسلامي المتعدد الهويات في إطار الوحدة الجامعة، أنتجت ثقافة عقلانية واقعية، تجادل الآخر، وتحاوره، بدلاً من أن تلغيه. مما جعل الرؤية للآخر تتخذ معايير أخرى لا تقتصر على المعيار الديني وحده. فعلى الرغم من الشعور بالتفوق الديني والحضاري، مع الإقرار بمساواة الكائنات البشرية، فإن واقع الاحتكاك بالآخر الداخلي، والتعددية الثقافة والدينية في داخل دار الإسلام، جعل المثقف المسلم يضفي بعض النسبية على أحكامه تجاه الآخر[25]. بدأ هذا مع المختلفين معه في الداخل، وانتهى به إلى المختلفين معه في الخارج. إذ إن التوصيف لبعض المسافات الآخرية (الداخلية) ساعد على فهم النسبية التي اتصفت بها تمثلات العرب والمسلمين للآخر الخارجي، التي تعني تفتحاً يتجاوز إطلاقية المعايير، كانت محصلة ثقافية لتعددية المجتمع العربي الإسلامي، في عصره الذهبي، والمبدأ الأساسي الذي قامت عليه نسبية النظرة إلى الآخر، داخلية كانت أو خارجية، هو أن الخصال والمساوئ موزعة على الأمم، لا تخلو منها أمة، بما فيها أمة العرب المسلمين[26].

إذ ضمت مملكة الإسلام في جنباتها أمما وشعوباً مختلفة، كان لكل منها مزايا وصفات عُرفت بها، ولم يلتفت الكتاب العرب لدراسة مميزات الأمم الأخرى خارج دائرة الإسلام فقط، بل أدركوا وانتبهوا إلى الفروق الداخلية، داخل مملكة الإسلام وأعطوا لكل أمة، وأحياناً لكل بلد سمة خاصة تتسم به، وتميزه عن غيره من أمم الإسلام التي تشترك معها بالدين والثقافة العامة. وفي مقابل ذلك أدركوا، وأعطوا لكل الأمم المعروفة لديهم، خارج مملكة الإسلام، مزايا خاصة تميزها عن غيرها، ولم يقتصر هذا على مستوى السمات النفسية العامة، بل على دور كل منها في إتقان جانب من جوانب التقدم الحضاري، والعمراني، والتقصي عما تشتهر بها من زراعات، وحيوانات، وبحار وعجائب، وغرائب.

فإذا كانت الفتوحات الإسلامية قد أدخلت المدن المفتوحة في التاريخ العام الإسلامي، فإنها دفعت في وقت مبكر إلى ظهور اهتمام بمعرفة تلك البلدان، بطريقة إثنوغرافية جنينية. فيذكر المسعودي، أن عمر بن الخطاب (الخليفة الثاني)، الذي قامت في عهده أكثر الفتوحات، قد كتب إلى حكيم من حكماء ذلك العصر« يطلب منه وصف تلك المدن المفتوحة، وأهويتها ومساكها، وما تؤثره الترب والأهوية في سكانها»، فأجابه ذلك الحكيم إجابة مسهبة «أورد فيها، في جملة ما أورد، تقريراً شبه إثنوغرافي يُظهر فيه تأثير البيئة على أجساد سكان البلدان المختلفة، وطبائعهم النفسية. فيقول: «أما الشام فسُحُب وآكام، وريح وغمام، وغَدَق وزُكام، ترطب الأجسام وتبلّد الأحلام، وتصفي الألوان، ولا سيما أرض حمص فإنها تحسّن الجسم، وتصفي اللون، وتبلد الفهم، وتنزح غوره، وتجفي الطبع، وتُذهب بماء القريحة، وتنصب العقول... أما أرض مصر فأرض قَوراء غوراء.. تُحمد بفضل نيلها، وذمُّها أكثر من حمدها، هواؤها راكد، وحرها زائد.. غير أنها تسمن الأبدان، وتسوّد الأبشار وتنمو منها الأعمار[27].

وأطلقوا على كل إقليم من أقاليم الخلافة، صفة خاصة، فاشتهر عندهم اليمانيون بالعشق، والحجازيون بالدَّل، والعراقيون بالظرف، وأهل السند بالصيرفة، وأهل مرو بالبخل[28].

ولم ينسوا في تقصيهم عن (فضائل) الأقاليم، البحث عن (المثالب)، إذ كان في أخلاق الناس، أو البيئة، والأنواع الحيوانية والنباتية[30] . كما أن بحثهم عن خصائص الأقاليم في داخل دار الإسلام ركّزوا على

الظواهر الخارقة للعادة، أو غير الاعتيادية، أو ما سموه بالعجائب، فنحن نطالع عند المقدسي، صاحب كتاب «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم»، شأنه في ذلك شأن غيره من الجغرافيين وأصحاب الرحلات، عن الكثير من «عجائب الأقاليم والبلدان»، «فمن عجائب نيسابور جبل ترابه أسود مثل الأنقاس به يكتبون الرسائل، وجبال بهيطل، ونيسابور يقطعون منها الملح، كما يقطع الحجر، وبه شجر لها ثمر إذا شق خرج منه حيوان له أجنحة طير»(35)، ويتحدث عن وجود ما يسميه «أبو قلمون في إقليم المغرب، وهي دابة تحتك بحجارة على شط البحر، فيقع منها وبر بلون الذهب ينسج منه الثياب»(31)، ومصر فيه عجائب الهرمان (الأهرام)(32)، ولا ينسون منارة الإسكندرية، وبعض الفاكهة النادرة العجيبة، كتفاح لبنان. ففي ذكر تلك العجائب تذكير بخصائص ذلك الإقليم، وبقدرة الخالق على الخلق، فالمقدسي بعد ذكره لمظاهر العجيب يقول: «وجب أن ننهي ذلك إلى كافة المسلمين ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿قل سيروا في الأرض﴾، ﴿أفلم يسيروا في الأرض فينظروا﴾، وفيما نذكر عبرة لمن اعتبر وفوائد لمن سافر»(33).

وفي جانب تلك المزايا والعجائب، لم ينسوا أن يذكروا المساوئ إلى جانب الفضائل، فيقول ابن الفقيه بأن الناس يقولون «حمى خيبر، وطواعين الشام، ودماميل الجزيرة، وحبوب الزنج، وطحال البحرين»(34).

وإلى جانب كتب الجغرافية العامة التي اهتمت بدراسة الأقاليم كافة، ظهرت كتب تهتم بكل إقليم على حدة، وتركز على خصائص هذا الإقليم ضمن الوحدة العامة لدار الإسلام، مثل كتاب ابن زواق «مصر وفضائلها» الذي يبدأه بذكر الآيات والأحاديث التي تتعلق بمصر، وكتاب عبد الله بن عبد الحكيم المصري (ت 214هـ) «تاريخ مصر»، وكتاب المقريزي «خطط المقريزي»، وكتاب الربعي (ت 444هـ)، عن «فضائل الشام». كما ظهرت بعض المؤلفات التي أفردت اهتمامها بفضائل مدينة معينة، لإبراز (فضائلها) وتميزها عن البلدان والمدن الأخر، وذلك لإظهار مدى مساهمتها، ومدى ما تستحوذ عليه من رموز ومعانٍ ترتبط بالرأسمال الرمزي العام للأمة(35).

ويمكننا أن نميز في التاريخ البلداني، نمطين أساسيين، هما نمط التاريخ الذي يغلب عليه الاهتمام بالتاريخ الفضائلي، ويمكن أن نجد مثالاً على النمط الأول في «بغية الطلب في تاريخ حلب» لابن العديم (588-

660هـ) وكتاب «تاريخ بغداد» لأحمد بن أبي طاهر طيفور (280هـ) وكتاب «تاريخ الموصل» للأزدي (ت 334هـ). أما مدونات النمط الثاني فتمثل التاريخ الفضائلي للمدينة عموماً وللمدن الإسلامية (مكة، المدينة، القدس) خصوصاً. وترتبط طبيعتها بوظيفتها التي تتمثل في تمكين القارئ من الاطلاع على الفضائل القدسية للمدينة، وما يرتبط به من تاريخ[36]. وتمتلئ هذه المصنفات بالخارق، حيث تمتزج فيه حوادث الزمان بالأبدي، بالخارق المقدس. حيث يتحول المؤلف الفضائلي إلى أنثربولوجي ديني مبكر في الثقافة العربية الإسلامية[37] .

فقد اعتمد منهج المثقفين العرب–المسلمين في النظر على خصائص الشعوب، والأقاليم، والمدن في دار الإسلام، على قاعدة أساسية، فهناك إيمان عميق بوحدة الجماعة الإسلامية، الذي لا يغمط أو يحجب، بل يقوم على تنوع الخصائص، والفروقات بين مدنها، وشعوبها، وأقاليمها، فهناك وحدة تقوم على التنوع، والتكامل بين هذه التنوعات التي تغني الوحدة.

وهو نفس المنهج الذي طبقوه على رؤيتهم لوحدة الجنس البشري القائمة على الفروق، والتنوع، والتكامل. وقد صور لنا هذا النهج بصورة رائعة ابن رسته بقوله: «وكما اختلفت هذه المواضيع التي ذكرناها، وصار لكل موضع منها خاصية ليست لغيره، فكذلك كل مدينة من المدن، وكل موضوع من المواضيع التي نذكرها. ولها ولأهلها خاصية وطبيعة في اختلاف صور الناس. وما يكون بينها من الحيوانات والنبات والمعادن، والحر والبرد والمياه والعيون والسنن والدين والأخلاق، وسائر الأشياء التي ليس لغيرها من المدن. وذلك ظاهر موجود في المواضع والأبصار، حتى أنه ليوجد الاختلاف في المواضع القريبة بعضها من بعض»[38].

وقد نظر العرب–المسلمون إلى الآخر في الحضارات، والأمم الأخرى، في ضوء القاعدة المنهجية نفسها، مع توسيع في مجالات الاختلاف، الممزوج بحس التفوق، دون نسيان التكامل ومساهمة الأمم الأخرى في مجالات الحضارة والعمران، والإيمان بالأصل المشترك للجنس البشري «كلكم لآدم، وآدم من تراب» دون أن نغفل حدود معرفته بالعالم.

لقد نبغ الباحثون العرب في تأليف المصنفات عن خصائص الأقاليم، وفضائل المدن، والبلدان، الداخلة في دار الإسلام، وهو ما يسر عليهم تطبيق نفس منهج التصنيف، بتساهل أكثر، على تصنيف موقع الحضارات الأخرى، فنقلوا منهجهم الذي طبقوه على الداخل، على ما درسوه من حضارات في الخارج، وكما قبلوا الاختلاف بين ظهرانيهم برحابة صدر، دون عداوة، كذلك قبلوا الاختلاف مع الخارج، ولم ينظروا إليه كقاعدة للعداوة بل على التكامل الحضاري. فالتصنيف لبعض جوانب الآخرية في الداخل، ساعدهم على ترسيخ مفهوم النسبية الحضارية، والثقافية. فسحبوا منطق النسبية ذاتها التي طبقوها على الآخر الداخلي، أكان طائفة دينية، أو عرقية، أو عمرانية. والمبدأ الأساسي الذي قامت عليه نسبية النظرة إلى الآخر، داخلية كانت أم خارجية، هو أن الفضائل والمثالب موزعة على الأمم كافة(44)، فضلاً عن ذلك أعطوا لكل حضارة دوراً مميزاً في مجال العمران.

بعض المؤلفين يركزون على التفاوت بين الأمم، حسب مساهمتهم في العمران، ومنهم من يقصره على أربعة أمم فحسب، يقول ضياء الدين بن الأثير: «وإنما الأمم المذكورة من جميع الناس أربع: العرب، والفرس، والهند، والروم، والباقون همج» دون أن ينسى ذكر أهل الصين بأنهم أهل حرفة(39).

أما صاعد الأندلسي (ت 1070) قاضي طليطلة، فإنه يوسع الدائرة مع احتفاظه بمفهوم طبقات الأمم «ووجدنا هذه الأمم على كثرة فرقهم وتخالف مذاهبهم طبقتين: فطبقة عنيت بالعلم عناية تستحق بها اسمه. أما الطبقة التي عنيت بالعلوم فثمانية: أمم الهند، والفرس، والكلدانيون، والعبرانيون واليونانيون والروم وأهل مصر، والعرب. أما الطبقة التي عنيت بالعلوم فهي صفوة الله من خلقه، ونخبته من عباده، لأنهم صرفوا عنايتهم إلى نيل فضائل النفس الناطقة الصانعة لنوع الإنسان المقومة لطبعه، فأما سائر هذه الطبقة التي لم تعن بالعلوم، وأنسبهم هم الصين والترك، فهم أشبه بالبهائم منهم بالناس، لأنهم أجمعين مشتركون فيما ذكرنا من أنهم لم يستعملوا أفكارهم في الحكمة، ولا راضوا أنفسهم بتعلم الفلسفة»(40).

نلاحظ في هذه الأحكام أنها لا تعير الانتباه إلى الاختلاف الديني، ولا تعطيه أي دور، وتقتصر أحكامها على مدى مساهمة تلك الحضارات في مجال العمران، ولا سيما في مظاهرها الكبرى: العلم

والفلسفة. ولم يتفق صاعد الأندلس مع أغلب ممثلي الثقافة العربية–الإسلامية في غمطه لدور الصين الحضاري.

يلخص الجاحظ، والتوحيدي، في أحكامهما النسبية عن الحضارة، وجهة نظر الثقافة العربية–الإسلامية الوسيطة، فقد خصَّا كل أمة بدور مميز في مجال العمران، بحيث وزعا خصائص الحضارة والإبداع والكفاءة الحضاريتين على الأمم المختلفة البارزة في التاريخ الوسيط، وقد كثف الجاحظ هذه الرؤية في نص طويل من رسائله يقول فيه: «ثم اعلم، بعد هذا كله أن كل أمة وقرن، وكل جيل وبني أب وجدتهم قد برعوا في الصناعات، وفضلوا الناس في البيان أو فاقوهم في الآداب، وفي تأسيس الملك، وفي البصر بالحرب، فإنك لا تجدهم في الغاية وفي أقصى النهاية، إلا أن يكون الله قد سخَّرهم لذلك المعنى بالأسباب، وقصرهم عليه بالعلل التي تقابل تلك الأمور، وتصلح تلك المعاني»(41). فكل أمة تتقن فرعاً من فروع الحضارة، فإذا أرادت أن تحيط بكل تلك الفروع ضاعت جهودها سدى «لأن من كان مقسَّم الهوى، مشترَك الرأي، ومتشعب النفس، غير موفّر على ذلك الشيء ولا مهيأ له، لم يحذق من تلك الأشياء شيئاً بأسره، ولم يبلغ فيه غايته»(42).

ثم يشير إلى الحضارات التي برعت في جانب واحد من العمران «كالصين في الصناعات واليونان في الحكم والآداب، والعرب فيما نحن ذاكرون في موضعه، وآل ساسان في الملك، والأتراك في الحرب»(43)، لأن الأمة لا تستطيع الإبداع في كل المجالات، فلا بد لها كي تجد دورها، من أن تكرس جهودها على جانب واحد، كي تستطيع أن تصل به إلى مجال الإتقان. فيقول «ألا ترى أن اليونانيين الذين نظروا في العلل، لم يكونوا تجاراً، ولا صناعاً بأكفهم، ولا أصحاب زرع ولا فلاحة وبناء غرس، ولا أصحاب جمع ومنع.. فنظروا حين نظروا بالنفس مجتمعة، وقوة وافرة، وأذهانا فارغة (غير مبلبلة)، حتى استخرجوا الآلات والأدوات، والملاهي التي تكون جماعاً للنفس، وراحة بعد الكد.. فصنعوا من المرافق، وصاغوا المنافع كالقرصطونات (علم الأثقال والأوزان)، والقبّانات، والإسطرلابات (مقياس النجوم)، وآلة الساعات، وكالكونيا (علم النجارين بالزوايا)، وكالشيزان، والبركار، وكأصناف المزامير والمعازف، وكالطب والحساب، والهندسة، والكون،

وآلات الحرب كالمجانيق... وكانوا أصحاب حكمة، ولم يكونوا فعله، يصورون الآلات، ويخرطون الأداة، ويصوغون المثُل ولا يُحسنون العمل بها...».

«فأما سكان الصين فهم أصحاب السَّبك والصباغة، والإفراغ والإذابة، والأصباغ العجيبة، وأصحاب المخرط، والنحت، والتصاوير، والنسخ والخط، ورفق الكف في كل شيء يقولونه ويعانونه...».

«وكذلك العرب، لم يكونوا تُجّاراً ولا صناعاً، ولا أطباء ولا حساباً ولا أصحاب فلاحة فيكونون مهنة، ولا أصحاب زرع لخوفهم من صَفار (الذل) الجزية، ولم يكونوا أصحاب جمع وكسب، ولا أصحاب احتكار لما في أيديهم، وطلب ما عند غيرهم. ولا طلبوا المعاش من ألسنة الموازين، ورؤوس المكاييل.. أذهان حداد، ونفوس منكرة، فحين حملوا حدّهم ووجهوا قواهم لقول الشعر وبلاغة المنطق, وتشقيق اللغة, وتصاريف الكلام, وبُعد قيافة الأثر، وحفظ النسب، والاهتداء بالنجوم، والاستدلال بالآفاق، وتعرُّف الأنواء، والبصر بالخيل والسلاح وآلة الحرب، والحفظ لكل مسموع، والاعتبار بكل محسوس، وإحكام شأن المثالب والمناقب، بلغوا في ذلك الغاية، وحازوا كل أمنية. وببعض هذه العلل صارت نفوسهم أكبر، وهممهم أرفع من جميع الأمم وأفخر، ولأيامهم أحفظ وأذكر»(44).

أما عن الأتراك «فلم يكن همهم غير الغزو والغارة والصيد وركوب الخيل، ومقارعة الأبطال، وطلب المغانم، وتدويخ البلدان، وكانت هممهم إلى ذلك مصروفة، وكانت لهذه المعاني والأسباب مستمرة ومقصودة... أحكموا ذلك الأمر بأسره،وأتوا على آخره، وصار ذلك هو صناعتهم وتجارتهم ولذتهم وفخرهم، وحديثهم وسمرهم»(45) .

وهذا لا يعني، عند الجاحظ، أن كل يوناني حكيماً، ولا كل صيني غاية في الحذق، ولا كل أعرابي شاعراً فائقاً، ولكن هذه الأمور في هؤلاء أعمُّ وأكمل، وأتمُّ، وهي فيهم أظهر(46).

أما التوحيدي (ت320هـ-932م) فيذهب بمنطق الجاحظ إلى أقصاه، إذ يشير «فلكل أمة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسن ومساوئ، ولكل طائفة من الناس في صناعتها وحلها وعقدها كمال وتقصير، وهذا يقضي بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضلة على جميع الخلق، مفضوضة بين كلهم»(47).

ويذكر التوحيدي ما تتميز به من فضائل، ومهارات بقوله: «فللفرس السياسة والآداب، والحدود والرسوم، وللروم العلوم والحكمة، وللهند الفكر والروية والخفة (الشعوذة)، والسحر، وللترك الشجاعة والإقدام، وللزنج الصبر والكد والفرح، وللعرب النجدة والقرى والوفاء، والبلاء، والجود والذمام والخطابة والبيان»(48).

ويتفق مع الجاحظ على أن هذه المميزات لا تتصف بها الأمة إلا على العموم، وليست لكل واحد من أفرادها. فلا تخلو الفرس من جاهل بالسياسة، ولا تخلو العرب من جبان، وكذلك الهند والروم والصين وغيرهم. إلا أن التوحيدي يذهب باتجاه أبعد وذلك بالتأكيد على أن الأمم تتساوى بنقائصها وفضائلها، فـ«إذا قوبل أهل الفضل والكمال من الروم بأهل الفضل والكمال من الفرس، تلاقوا على صراط مستقيم، ولم يكن بينهم تفاوت إلا في مقادير الفضل وحدود الكمال، وتلك لا تخص بل تُلمّ. وكذلك إذا قوبل أهل النقص والرذيلة من أمة بأهل النقص والخساسة من أمة أخرى، تلاقوا على نهج واحد، ولم يقع بينهم تفاوت إلا في الأقدار والحدود، وتلك لا يلتفت إليها.. فقد بات بهذا الكشف أن الأمم كلها تقاسمت الفضائل والنقائص باضطرار الفطرة، واختيار الفكرة. ولم يكن بعد ذلك إلا ما يتنازعه الناس بينهم بالنسبة الترابية، والعادة، والنزاع الهائج من القوة الشهوانية»(49).

تبلغ النسبية الحضارية هنا ذروتها، مع إدراك نوع من التكاملية بين جهود الحضارات المختلفة، وتظل الأحكام هنا تستند على مجالات العمران، دون أن تؤثر فيها النظرة الدينية وأحكامها المستندة على تفاوتات التقوى والإيمان، وإن بقيت للأحكام الدينية مجالاتها الخاصة، إلى جانب معايير العمران.

وهذه النسبية الحضارية، تلتقي وتفضي إلى النظرة التكاملية لفاعليات الأمم، وحضاراتها المختلفة، وهو ما عبر عنه إخوان الصفا عندما أرادوا تعريف الإنسان الكامل، فقالوا عنه: إنه «الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، الملكي الأخلاق، الرباني الرأي»(50).

لا شك أن التصور الإسلامي المنفتح على الآخر، وعلى الاختلاف، كان له دوره الأكيد في التمهيد لبلورة النسبية الحضارية التكاملية، في الثقافة العربية-الإسلامية، كما كان له تأثيره في التأكيد على وحدة الجنس البشري، وإرجاع الأمم المختلفة إلى أصل واحد، وهو ما عبرت عنه الثقافة بوضوح.

لعل هذه المعايير مجتمعة هي التي قامت عليها، وارتكزت نظرة العرب-المسلمين إلى الآخر، بما فيها أوربا، فهم لم يقتصروا على المعيار الديني على حدة في أحكامهم على الأوربيين وغيرهم، ولا على معيار العمران والحضارة على حدة، أو على التحديات الجغرافية البيئية، أو على التأثيرات الكوكبية، بل أخذوا هذه المقاييس مجتمعة عند تفحصهم لما للغير من مميزات وخصائص، ومثالب وفضائل، دون أن يخفوا شعورهم بالتفوق، وثقتهم بقيمهم، ومعايير سلوكهم، ومعانيهم الحضارية في العالم، ودون أن ننسى نحن تأثير طبيعة علاقتهم السياسية بهذا الآخر، أو ذاك، في صياغة بعض أحكامهم، وفي إثارة انتباههم على مسائل وموضوعات دون أخرى.

وبكل الأحوال، فإن إمساكهم بهذه المعايير للحكم على الآخر، لم تجعلهم يرسمون حدوداً ثقافية، وحضارية صارمة تفصلهم عنه، كالتي رسمها الإغريق والرومان فيما بينهم وبين الأغيار، الذين أطلقوا عليهم اسم: البرابرة، ولم يستثنوا من حكمهم هذا لا الفرس الآسيويين، ولا حتى الجرمان الأوربيين. في حين لم يتخذ العرب-المسلمين من (دار الإسلام) بمفهومها الديني أو الحضاري، حداً فاصلاً بين الحضارة والبربرية وحتى عندما وضعوا بعض الشعوب في أقصى الشمال، وهو نهاية العمران، فقد حدد صورتهم لهذه الشعوب مقدار معرفتهم وعلمهم بها من جهة، وتخيلهم لمدى تأثير البيئة: الحرارة والبرودة على طبائعهم. وحتى عندما أطلقوا عليهم صفة «الوحشية»، فهذه الصفة اتخذوها كمفهوم يقابل «العمران» و«الحضارة»، ولم يقابلوها بكيانات ثقافية لا يمكن تجاوزها، إذ أن «التوحش» نفسه كما يشير ابن خلدون بوضوح، موجود في القفر والبادية العربية[51]، ولم يروجوا لأي نزعة عرقية أو مركزية عرقية؛ وأعطوا البيئة-الإقليم دوراً على حساب النزعة العرقية، ولقد استشهد ابن حوقل بقول الكندي: «إن البيضان إذا تناسلوا في بلد السودان سبعة أبطن عادوا في سحنتهم وبسوادهم، وإذا توالد السودان في بلد البيضان سبعة أبطن عادوا في صورتهم وخلقهم من

البياض والنقاء..»[52]، فضلاً عن ذلك فإن الرحالة العرب أنفسهم عندما وصلوا إلى هناك، كالغزال والطرطوشي في أقصى الشمال، أو ابن بطوطة في أقصى الجنوب، لم يعدموا الوسيلة في اختراق هذه الصورة النمطية، حين صوروا تنوع الحياة وما تزخر من فضائل ومثالب، مثل كل الأمم.

لقد حمل الرحالة العرب-المسلمون هذا المتخيل الذي أنتجته الثقافة العربية-الإسلامية عن الآخر الأوربي، في تنقلاتهم في الأصقاع المختلفة لأوربا، فقدموا لنا من خلال مشاهداتهم معطيات جديدة أغنت هذا المتخيل وأثرته.

****

الهوامش

(*) باحث من الجمهورية العربية السورية.

(1) فهيم، حسين محمد: أدب الرحلات، (سلسلة عالم المعرفة 138)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1989، ص195.

(2) أفاية، محمد نور الدين: الغرب المتخيل، صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، بيروت 2000، ص23.

(3) السيد، رضوان: الأمة والجماعة والسلطة، دار إقرأ، بيروت 1986، ص9.

(4) بروديل، فرناند: البحر المتوسط، ترجمة عرين سالم، تراث المعرفة، تونس 1990، ص113.

(5) غليون، برهان: نقد السياسة-الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1991، ص35.

(6) أفاية، المصدر السابق، ص52.

(7) زيدان، عبد الكريم: حقوق الأفراد في الإسلام، بيروت 1988، ص33.

(8) ابن عبد ربه (328هـ-939م): العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وآخرين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1948-1953، ج4، ص7. راجع أيضاً، الخضري، محمد: نور اليقين في سيرة سيد المرسلين، القاهرة 1910، ص325.

(9) أفاية، المصدر السابق، ص78.

(10) السيد، رضوان: مفاهيم الجماعة في الإسلام، منشورات رسالة الجهاد، طرابلس 1985، ص13. راجع أيضاً، عويدات، حسين: العرب والنصارى، الأهالي، دمشق 1992، ص65.

(11) السيد، مفاهيم الجماعة في الإسلام، المصدر السابق، ص113-114. راجع أيضاً، عويدات، المصدر السابق، ص66. وأيضاً، أفاية، المصدر السابق، ص91.

(12) عويدات، المصدر السابق، ص66.

(13) حتي، فيليب- وجبور، جبرائيل- وجبور، إدوارد: تاريخ العرب، ط8، دار غندور، بيروت 1990، ص202.

(14) أمين، أحمد: ضحى الإسلام، ج1، دار الكتاب العربي، ط10، بيروت، دون تاريخ، ص223.

(15) أمين، أحمد: ظهر الإسلام، ج1، دار الكتاب العربي، ط5، بيروت 1969، ص81-84.

(16) الجاحظ، أبو عثمان بن بحر (ت 255هـ-869م): رسائل الجاحظ-الرسالة الكلامية، قدم لها علي أبو ملحم، منشورات مكتبة الهلال، بيروت 1987، ص262. وراجع، أفاية، المصدر السابق، ص111.

(17) الجاحظ، رسائل الجاحظ، المصدر السابق، ص262. راجع أيضاً، أمين، ظهر الإسلام، ج1، المصدر السابق، ص325-326. راجع، أفاية، المصدر السابق، ص111.

(18) أمين، المصدر السابق، ص401.

(19) ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن هبة الله الشافعي (571هـ): تهذيب تاريخ دمشق الكبير، ج1، هذبه ورتبه الشيخ عبد القادر بدران، دار المسيرة، بيروت 1979، ص82.

(20) ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن هبة الله الشافعي (571هـ): تهذيب تاريخ دمشق الكبير، ج1، هذبه ورتبه الشيخ عبد
القادر بدران، دار المسيرة، بيروت 1979، ص82.

(21) المصدر نفسه، ص83.

(22) هارون، عبد السلام: تهذيب سيرة بني هشام، دار الفكر، والمجتمع العربي الإسلامي، بيروت، دون تاريخ، ص68.

(23) الجاحظ، رسائل الجاحظ، المصدر السابق، ج3، تحقيق وشرح هارون، عبد السلام، دار الجيل، بيروت 1991، ص309-313.

(24) أفاية، المصدر السابق، ص119.

(25) لبيب، الطاهر: الآخر في الثقافة العربية في صورة الآخر-العربي ناظراً ومنظوراً إليه، (ندوة)، تحرير لبيب، الطاهر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1999، ص210.

(26) المسعودي، أبي الحسن علي بن الحسين (287هـ/900م-346هـ/959م): مروج الذهب ومعادن الجواهر، ج2، تحقيق عبد الحميد/محمد محي الدين، مطبعة السعادة، ط4، القاهرة 1964، ص61-63.

(27) أمين، ضحى الإسلام، ج1، المصدر السابق، ص6.

(28) ابن الفقيه، أبي بكر أحمد بن محمد الهمذاني: مختصر كتاب البلدان، طبع مدينة ليدن 1301هـ، دار صادر، بيروت، دون تاريخ، ص93.

(29) المقدسي، شمس الدين أبي عبد الله محمد (ت 380هـ-990م): كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، طبع في مدينة ليدن 1909، دار صادر، بيروت، دون تاريخ، ص333.

(30) المصدر نفسه، ص241.

(31) المصدر نفسه، ص210.

(32) المصدر نفسه، ص241.

(33) ابن الفقيه، المصدر السابق، ص117.

(34) مصطفى، شاكر: التاريخ العربي والمؤرخون، ج1، بيروت 1978، ص288.

(35) سالم، السيد عبد العزيز: التاريخ والمؤرخون العرب، بيروت 1981، ص119.

(36) ابن الفقيه، المصدر السابق، ص114.

(37) ابن رستة، أحمد بن عمر (300هـ-913م): الجزء السابع من كتاب الأعلاق النفيسة، تحقيق دي خويه، مطبعة بريل 1992، ص168.

(38) لبيب، المصدر السابق، ص210.

(39) ابن الأثير، ضياء الدين: المثل السائر، القاهرة 1312، ص120.

(40) صاعد الأندلسي، القاضي أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد (462هـ-1070م): طبقات الأمم، نشره لويس شيخو، بيروت 1912، ص8-10.

(41) الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج1، المصدر السابق، تحقيق وشرح هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة 1964، ص67.

(42) المصدر نفسه، ص67.

(43) المصدر نفسه.

(44) المصدر نفسه، ص68-70.

(45) المصدر نفسه، ص71.

(46) المصدر نفسه، ص73.

(47) أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس: كتاب الإمتاع والمؤانسة، ج1، صححه وضبطه أمين-أحمد، والزين-أحمد، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، دون تاريخ، ص73.

(48) المصدر نفسه، ص74.

(49) المصدر نفسه.

(50) لبيب، المصدر السابق، ص203.

(51) ابن حوقل، أبي القاسم بن حوقل النصيبي: صورة الأرض، منشورات مكتبة الحياة، بيروت 1992، ص101.

صراع الحضارات

شتيفان فيلد*

ألقي من المحاضرات وألف من الكتب عن هذا الموضوع، داخل العالم العربي وخارجه ما يعادل في الكثرةَ ما كتب وقيل عن ظاهرة العولمة. وفي هذه المحاضرة أود الحديث عن هذا الموضوع من منظور تاريخ الثقافة الألمانية. إن المفهوم المقابل لصدام الحضارات والثقافات هو مفهوم الحوار. ومن الجانب العربي أيضاً صدر عدد كبير من الكتب والمقالات المخصصة لموضوع الحوار. وفضلا عن ذلك هناك العدد الكثير من الندوات من أجل الحوار؛ فعلى سبيل المثال أقامت جامعة الدول العربية في سبتمبر/أيلول عام 2001م مؤتمر: الحوار، تواصل، لا صراع. وفي دمشق عقد في مايو/أيار عام 2002م مؤتمر ثقافي بعنوان: حوار الحضارات من أجل التعايش. وإيران أيضا، بقيادة رئيسها محمد خاتمي، نشيطة في هذا المجال؛ إذ يوجد في طهران مكتب دائم لحوار الثقافات (الحضارات). وإني على يقين بأن سلسلة المحاضرات، التي تنظمها وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في هذه الأشهر هنا في مسقط تقام أيضا تحت شعار: الحوار من أجل التعايش السلمي.

يتناول الجزء الأول من هذه المحاضرة تحليلا لخلفيات نظرية هنتنجتون: "صدام الثقافات (الحضارات)"، أما الجزء الثاني من المحاضرة فهو محاولة لوضع أسس الحركة المقابلة من خلال الحوار.

1. نظرية هنتنجتون

في صيف عام 1993 نشر صمويل ب. هنتنجتون، أستاذ العلوم السياسية الأمريكية، وأحد أشهر المنظرين لفترة الحرب الباردة، في مجلة "Foreign affair " الدورية الأمريكية ذات التأثير، مقالا بعنوان: "صراع الحضارات؟" وكانت النظرية، التي انطوى عليها المقال هي أنه بعد انتهاء صراع الشرق والغرب تتجه السياسة العالمية إلى عهد جديد. إذ أنه أثناء الحرب الباردة، أي تقريبا من نهاية الحرب العالمية الثانية 1945، إلى انهيار الاتحاد السوفيتي والمعسكر الاشتراكي عام 1990، كان الصراع الرئيسي في العالم صراعا بين المعسكرين السياسيين القويين والذي معه كانت دول الثالث تحاول تكوين تحالفات متغايرة. وبحلول

التسعينيات بدأت تتكون، كما يقول هنتنجتون، خطوط المواجهة في العالم من جديد. ولم يعد الأمر يدور حول التناقضات الطبقية، ولا حول الأيديولوجيات، ولا حول الحركات القومية، وإنما حول شيء آخر.

إن نظرية هنتنجتون الرئيسة تقول بأن خطوط التقسيم بين البشرية ستصبح ثقافية, إذ ستختلف الحضارات، التي تعد ذات التنظيم الثقافي الأقصى، عن بعضها من ناحية الدين، والتاريخ، واللغة، والتقاليد. وستصبح الخطوط الفاصلة بينها عميقة ودائمة الأهمية. فمن يوغوسلافيا، مرورا بالشرق الأوسط، إلى آسيا الوسطى تحدد خطوط (انقسام) الحضارات جبهات الصراع في المستقبل. وفي بداية مرحلة الصراعات الثقافية هذه يجب على الولايات المتحدة الأمريكية أن تكوّن تحالفات مع الثقافات المماثلة، وأن تنشر قيمها إلى أبعد حد ممكن. كما يجب على الغرب أن يتجه نحو الثقافات الأجنبية. بيد أنه لا يجوز له أن يخشى المواجهات –إذا تحتمت–.

يفرق هنتنجتون –كما نرى– بين الثقافة والحضارة. ونظرا إلى أنه لا يوجد اتفاق بشأن هذين المصطلحين، فإني –كما يفعل كثيرون غيري– أستخدم مصطلح الثقافة ومصطلح الحضارة كمصطلحين مترادفين. وقد ذكر هنتنجتون ثماني ثقافات رئيسية هي: الثقافة الإسلامية، والثقافة السلافية الأرثوذوكسية، وثقافة أمريكا اللاتينية، والثقافة الإفريقية أيضا. وحسب رأي هنتنجتون فإن حروب المستقبل الكبيرة ستنشب بطول خطوط الانقسام الثقافية هذه.

وقبل أن نتناول هذه النظرية يمكننا تأكيد أن نظرية هنتنجتون قد اشتهرت في كل مكان من العالم شهرة نظرية مغايرة لها تماما وهي: نظرية فوكوياما في نهاية التاريخ البشري. وفي عام 1995، أي بعد مقال هنتنجتون بعام ونصف العام، نشر في ألمانيا للدكتور بسام طيبي، أستاذ العلوم السياسية بجامعة جوتنجن بألمانيا، السوري الأصل، وخبير شؤون الشرق الأوسط، المشهور عبر الصحافة والتلفاز، كتاب بعنوان:"حرب الحضارات، السياسة والدين بين العقل والتشدد". وإذا كان عنوان مقال هنتنجتون قد جاء في صيغة تساؤل (قد ختم بعلامة)، فإن الأمر لدى طيبي أصبح قضية لا شك فيها. وإذا كان هنتنجتون لا يزال يتحدث عن صراع بين الثقافات، فإن ذلك تحول لدى طيبي إلى حرب بين الحضارات بالفعل.

لا نريد مناقشة ما إذا كان العدد ثمانية، كعدد لحضارات العالم، له مغزى. كما لا نريد التعرض لما سماه هنتنجتون بالتحالف الكونفوشيوسي الإسلامي. إذ إن الكثيرين من المراقبين يشكّون في وجود مثل هذا التحالف.

كان من الممكن ألا نفقد نظرية هنتنجتون من الرجحان وقوة الإقناع، لو وصل عدد حضارات العالم إلى تسع أو إلى أربع عشرة حضارة، أو لو تكشف التحالف الكونفوشيوسي، الإسلامي على أنه مجرد خيال.

إن الحضارات السبعة أو الثمانية، التي ذكرها هنتنجتون، ليست متكافئة على كل حال، كما قال هنتنجتون نفسه، وليست متماثلة في القوة. فضلا عن ذلك، وكما يقول هنتنجتون، فإن سبعا من هذه الحضارات، رغم الفروق الكبيرة بينها، متشابهة، لدرجة أنه يتبين، إلى جانب خطوط الانفصال الجانبية، خط انفصال رئيسي، وهو أن الغرب في مواجهة بقية العالم، أي الحضارة الغربية في مواجهة الحضارة غير الغربية. ولا يترك هنتنجتون مجالا للشك في أن أهم قوة لذلك الغرب تتمثل في الولايات المتحدة الأمريكية. ولا يكاد يكون صدفة أن هذه المواجهة تتم في الوقت، الذي أصبح فيه الغرب في ذروة قوته، وبتعبير أدق، الذي أصبحت فيه الولايات المتحدة الأمريكية في ذروة قوتها السياسية، والاقتصادية، والعسكرية. وإذا ما كان هنتنجتون محقا، فإن الغرب يواجه بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية اللاغرب في العالم. إن الحد الفاصل بين الغرب واللاغرب في أوروبا يمتد، كما يرى هنتنجتون، حيث امتدت الحدود الشرقية للمسيحية الغربية في عام ألف وخمسمائة. فغرب هذا الحد يكون السكان اليوم كاثوليكيين أو بروتسانتيين، وشرق هذا الخط مسيحيين أرثوذوكس أو مسلمين. وحسب رأي هنتنجتون أسدل ستار حديدي بين الجانبين في الماضي، وهو هذه المرة ليس ستارا حديديا، وإنما كما يقول هنتنجتون، ستار الثقافة المخملي.

إن نظرية هنتنجتون ليست جديدة. فبعد الحرب العالمية الأولى، وفيما بين عامي 1918 و1922 ألفّ فيلسوف الثقافات الألماني أوزفالد شبينجلر (المتوفى عام 1936)، كتابه التشاؤمي: "تدهور الغرب". هذا الكتاب ذو التأثير القوي، والذي حظي بقراء كثيرين، كان عبارة عن تكوين لتاريخ العالم، وطبقا له توجب على الحضارات، التي اعتبرها كائنات حية كبيرة، أن تمر بعملية بيولوجية؛ فالثقافات أيضا، حسب رأي

أوزفالد شبينجلر، تمر بطور الحداثة، ثم طور الريعان، ثم طور الاكتمال، ثم طور التدهور، ثم طور الفناء. ويتصل شبينجلر المتشائم تجاه الحضارة بجوته ونيتشه، ويفرّق مثلما فعل هنتنجتون تماما، بين هذه الحضارات العالمية الثمان؛ ومن بينها حضارة غربية وحضارة عربية، إلا أن شبينجلر يتناول الحضارة العربية ضمن حضارة صدر المسيحية. وأما الحضارة الغربية فقد رأى شبينجلر خلافا لهنتنجتون أنّ عصرها قد انتهى، أيْ أن الغرب سيزول.

وكما قال هنتنجتون أيضا فإنه يوجد اليوم سبع أو ثماني حضارات كبيرة، إلا أنه يقسم العالم تقسيما آخر؛ فبالنسبة له هناك الحضارة الغربية، والحضارة الكونفوشيوسية، والحضارة اليابانية، والحضارة الإسلامية، والحضارة الهندوسية، والحضارة السلافية الأرثوذوكسية، وحضارة أمريكا اللاتينية، وربما الحضارة الإفريقية. هذا التقسيم للعالم إلى ثقافات كبيرة، أو إلى حضارات له تاريخه الطويل، بيد أنه، إذا ما كنت محقا، يُعدّ اليوم لدى المؤرخين قديما إلى حد كبير. إذ في انجلترا فرق أرنولد توينبي في مقدمته التاريخية العامة لكتابه المكون من اثني عشر جزءا: "A Study of History"، أولا بين ثلاث وعشرين حضارة، ثم بين ثلاث عشرة حضارة، باحثا بعد شبينجلر، عن القوانين الكلية لنشأتها، وازدهارها، وزوالها.

إن نظرية هنتنجتون في صراع الحضارات هي الصدام المتوهم بين الإسلام والغرب "ففي حديث له، أجراه معه بسام طيبي، قال هنتنجتون بأن "بؤرة الصراعات المستقبلية ستكون بين الغرب وعديد من الدول الإسلامية – الكونفوشيوسية".

بهذا أصبح من الواضح تماما أن مبدأ هنتنجتون مرتبط ارتباطا وثيقا بالسياسة الخارجية الأمريكية. لهذا تشبه نظرية هنتنجتون أيضا النظرية القديمة لفترة الحرب الباردة. ولا يمكن أن يكون صدفة أن الذي يقبل هذه النظرية، يجب عليه أن يقبل أيضا بدور الهيمنة للولايات المتحدة الأمريكية.

بعد نهاية فترة الحرب الباردة، كما تعني النظرية الرئيسية لهنتنجتون، لن تكون الصراعات الأساسية في "العالم الجديد" إيديولوجيّة ولا اقتصادية في المرتبة الأولى. إنها ستكون صراعات حضارية (ثقافية). وهكذا

يربط هنتجتون مفهوم شبينجلر وتويني بتطبيق سياسي، أقرب شبها –عند تفحصه– بتنبؤ بأن الحدود الفاصلة بين الحضارات ستكون جبهات معركة المستقبل.

وكما ذُكِر، فإن هنتنجتون يتحدث عن ستار الثقافة المخملي، الذي يفصل أوروبا اليوم، كما كان يفصلها ستار الأيديولوجيا الحديدي في السابق. ثم ينفخ في البوق بأن "الحرب العالمية القادمة، إذا ما كانت ستنشب، ستكون الحرب بين الحضارات".

وكأستاذ للدراسات الإسلامية، وثيق الصلة بالعصر، يكاد لا يكون لدي، بعد كل ذلك، الإمكانية في تجنب التعرض لنظرية هنتنجتون؛ إذ إن إحدى الحضارات الرئيسة في عالم اللاغرب هي في رأي هنتنجتون حضارة الإسلام.

والآن لا فائدة من الحكم على هنتنجتون وأنصاره بأنهم، بعد انهيار المعسكر الاشتراكي، وانتهاء فترة الحرب الباردة، اختلقوا –كرباط لمعسكرهم الخاص– من "الإسلام" صورة عدو جديد، مستبدلين ستالين بالخميني كرمز للعدو، وأن شعارهم في الاصطلاحات العسكرية هو "تهديد للجناح الجنوبي للحلف الأطلسي, فهل لنا أن نتساءل عما هو الموافق للحقيقة في نظرية هنتنجتون؟ من الأبسط أن نتناول بالنقد نقاط الضعف الرئيسية للنظرية.

إن نقطة الضعف الأساسية في عرض هنتنجتون تكمن في الافتراض المتضمن في التبسيط غير المقبول، الذي تعتمد عليه نظريته. هذا التبسيط يعني أن الحضارات والثقافات هي أنظمة ثابتة، تتشكل عبر سلسلة من السمات الأخلاقية عبر التاريخ. وبعد ذلك ينتمي أناس إلى أي منها، أو إلى واحدة معينة منها فقط. بيد أننا نعرف أن الثقافات والحضارات ليست أنظمة ثابتة بأي حال؛ فكل حضارة، وكل ثقافة لها تياراتها، التي لا حصر لها، وكل تيار منها يقابله تيار مضاد واحد على الأقل. إن الثقافات ليست بيوتا محاطة بأسوار ثابتة، وإنما تكاد تشبه المياه. لقد قال أحد المفكرّين العرب المعاصرين: "كلنا، البشر في الغرب، والمسلمون، وغيرهم، نسبح في مياه عميقة الغور، بين التقاليد والحداثة. وبما أن المياه تنتمي إلى محيط التاريخ، فإنه لا هدف من محاولة شقها، أو حتى الفصل بينها بالحواجز".

إن نظرية صراع الثقافات تكاد تستلزم الغطرسة المتعجرفة، أكثر من استلزامها للوعي النقدي بالتبعية المتبادلة للمجتمعات الحديثة.

صحيح أن هنتنجتون يقر بأن الثقافات أيضا تتغير، ويعتريها التبدل، ويمكن أيضا أن تختلط. ولكن ذلك لا يسري –على ما يظهر– بالنسبة "للحضارة الإسلامية": إذ إن منطقة الفصل بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية موجودة بالفعل، كما يقول هنتنجتون، منذ ألف وثلاثمائة عام، أي منذ عهد الخلفاء الراشدين تقريبا. وطبقا لإعادة التكوين التاريخي لدى هنتنجتون، يقف تكتل الحضارة الغربية، وتكتل الحضارة الإسلامية منذ ألف وخمسمائة عام تقريبا متواجهين في عداء لأسباب ثقافية (حضارية) أساسا. وهذا ما لا يود أي مؤرخ في العالم أن يوافقه فيه.

ومهما يكن الأمر، فإن التصور بأن الحضارة الإسلامية اليوم هي نظام ثقافي موحد وثابت، ويكون مصدر تهديد للغرب، هو تصور غير منطقي، لأسباب أخرى فطبقا لدلائل القوة السياسية، والعسكرية، والصناعية، فإن معظم المسلمين، وكذلك دولهم، يأتون في مرتبة بعيد عن مرتبة معظم الدول الصناعية. إن مما يمكن فهمه بطريقة أفضل بكثير، شعور العالم الثالث، الذي ينتمي إليه معظم المسلمين اليوم، بالتهديد، وخاصة من قبل الغرب. كما أن هؤلاء المسلمين لا يشكلون أي تكتل للقوة.

هناك صراعات عرقية– دينية في أماكن كثيرة من العالم لا تدع مجالا لإنكارها. وهي صراعات دموية، ولكنها ليست أكثر ولا أقل دموية من الصراعات الكاثوليكية البروتستانتية في إيرلندا، أو الصراعات الأرثوذكسية الكاثوليكية بين الصرب والكروات، أو –وكمثال على الصراع بين المسلمين– الحر ب الأهلية بين الأكراد والأتراك. وللأسف فإنه في أجزاء كثيرة من العالم أصبحت الحرب الأهلية، إلى جانب الحرب (العامة) هي الاستمرار للسياسة بوسائل أخرى، وهذا ينطبق أيضا على دول إسلامية وجماعات إسلامية. ولكن ألا يمكن أن يخطر ببال أحد أن يكشف أن "للثقافة الغربية حدودا دموية"، كما حدث عندما قصفت هيروشيما بالقنابل؟

إن ما يتعلق بشأن التعميم الكبير في "الحضارة الإسلامية" يسري بالنسبة للتبسيط الكبير فيما يتعلق "بالغرب". فلا وجود "للثقافة الغربية" كوحدة.

وإذا ما كنا مقتنعين إذا بأن تصور صراع الحضارات، لا يقدم لنا أي عون، فلن نكون بذلك قد كسبنا الكثير بعد. إذ يوجد في أوروبا وفي الولايات المتحدة الأمريكية كثيرون ممن يعتقدون بمثل هذا الصراع مع "الحضارة الإسلامية". كما أنه يوجد في البلاد العربية والآسيوية كثيرون، وأيضا كثيرون من المسلمين، مقتنعون بأن هناك صراعا بين الإسلام والغرب. ولكننا نعرف أن الصراعات، وحتى الحروب، تدور أولا في أذهان بعض البشر، قبل أن تصبح واقعا دمويا. الصراعات تنشأ في الذهن، ثم تنفجر في عالم الواقع. وإذا فعلينا أن نتساءل عما يمكننا –نحن المثقفين– عمله, حتى لا ينشب صراع الحضارات؟

2. هل يمكننا عمل شيء ضد صراع الحضارات؟

يجب أن نجري ههنا عملية تفريق؛ فالأمر لا يدور حول كون كل الثقافات على وتيرة واحدة، ولا يدور حول إزالة التناقضات والاختلافات هناك تنافس سلمي مقبول؛ تنافس بين البشر على اختلاف ثقافاتهم. إنه شيء آخر تماما غير الصراع الدموي وغير الحرب. يجب علينا أيضا الاستمرار في القول بأنه ليس للحضارات أو الثقافات في حد ذاتها تصرفات عدائية؛ لا حربا، ولا سلما، وإنما التصرف هو تصرف أتباع هذه الحضارة أو تلك. وبناء على مثل هذا التأمل ينتج أن الحوار بين البشر، على اختلاف مجتمعاتهم، وأديانهم، ونظراتهم إلى العالم، وفلسفاتهم، يمكن أن يساهم في تجنب انتشار صراع القوة. وينبغي، بل يجب علينا العمل على تشجيع الحوار بين البشر، على اختلاف ثقافاتهم. فما الذي يمكن للمثقفين عمله في هذا الشأن؟ أورد هنا ثلاثة مجالات:

1) نشر المعارف حول ثقافة الآخرين.
2) تجنب التعميم.
3) الاستعداد للنقد الذاتي.

1– نشر المعرفة:

من الأمثلة الرائعة لنشر المعرفة عن الآخرين الأستاذة الدكتورة أنا ماري شيميل في ألمانيا، وذلك إلى وفاتها, لقد قامت بالتدريس في كلية أصول الدين بجامعة أنقرة، وباللغة التركية من عام 1954 إلى عام 1959، وكانت تدرس مادة تاريخ الأديان المقارن بأكثر من خمس لغات. ألفت أكثر من مائة كتاب، تتناول كلها بلا استثناء موضوعات إسلامية. ومن بين العدد الكبير من الدكتوراه الفخرية، وغيرها من أوجه التكريم الأكاديمية وغير الأكاديمية، أذكر جائزة السلام لاتحاد الناشرين الألمان. وقد أصبحت الدكتورة أنا ماري شيميل الأكثر شهرة في الناحية العلمية من خلال دراساتها عن التصوف الإسلامي، والحضارة الإسلامية في جنوب آسيا. وكان هدفها يتمثل في إقامة الجسور بين البشر في الشرق والغرب، كما أن نشاطها الشامل في الترجمة من العربية والفارسية والتركية والأوردو والسندية، كان لخدمة محاولة التفاهم بين أديان العالم؛ إذ علقت الدكتورة أنا ماري شيميل آمالها على الحوار والتصالح من خلال المعرفة في مواجهة الحكم المسبق والكراهية.

لم تؤلف الدكتورة أنا ماري شيميل كتبها ومقالاتها لعدد من المختصّين فقط. كما أن محاضراتها، التي تكاد لا تحصى، كانت موجهة إلى الجمهور العريض. كان على هذه المحاضرات أن تدعو الألماني المثقف، والألمانية المثقفة إلى الإقدام على لقاء الأجنبي. إن موهبة الدكتورة أنا ماري شيميل اللغوية الفريدة من نوعها، وقدرتها الإبداعية على المحاكاة الشعرية بكل تفاعل، لم يعرف لها نظير في مجال اللغة الألمانية, ويجب الرجوع حقا إلى شخصية فريدريش روكيرت، التي نالت احترامها، حتى نقابل مثل هذه الموهبة.

لقد نالت الدكتورة أنا ماري شيميل جائزة السلام لاتحاد الناشرين الألمان عام 1995 بسبب عملها طوال حياتها من أجل إحياء التفاهم في أوروبا تجاه الدين الإسلامي، والثقافة الإسلامية وفي كلمته بمناسبة الاحتفال بتسليم الجائزة، الذي كان موضوع نقاش لدى الرأي العام، قال الرئيس الألماني السابق، رومان هيرتسوج: إن جائزة السلام موجهة إلى رحالة بين الثقافات، وبالتالي لمنع التصور المرعب عن صراع الثقافات العالمي.

وإذا ما أردنا الحديث عن الحوار، فإننا نعني أنواعا كثيرة من الحوار. فلقد كان اهتمام الدكتورة أنا ماري شيميل، على سبيل المثال، بالحوار بين الثقافات أكثر من اهتمامها بالحوار بين الأديان، وفضلا عن ذلك

كانت مهتمة بقوة بالحوار بين الآداب، بل إنها شجعت ذلك شخصيا من خلال الكثير من الترجمات للشعر العربي، وأدب الأوردو، والتصوف التركي، والفارسي.

2– تجنب التعميم:

إن هذا ينتج من معرفة الآخر، فالتعميمات تستند غالبا على الجهل، والنية السيئة. إن المحادثات، التي تبدأ "بأن المسلمين هم كذا أو بأن الغرب هو..." ليس لها مغزى غالبا. ورغم ذلك يكثر استخدامها في الجدل الهجومي. ويحدث هذا؛ لأن هذه التعميمات تكون إيجابية بالنسبة إلى بعض من يصدرها، وسلبية بالنسبة إلى الآخر. لهذا فإن التعميمات تكون ذات تأثير قوي بوجه خاص في المجادلات، وفي الصراعات، وفي الحروب.

ولكنها قاتلة بالنسبة إلى الحوار. إن الحوار بين طرفين يكون ممكنا فقط، إذا ما أخذ كل طرف الطرف الآخر شخصيا مأخذ الجد، ولم ينظر إليه بمنظار حكم سلبي مسبق.

3– الاستعداد للنقد الذاتي

لعل هذا المبدأ هو أهم الشروط لأي حوار, إذ من ليس لديه الاستعداد لممارسة انتقاد جماعته الخاصة، وموقفه الخاص، فإنه يحاول إقامة حوار بدون مغزى؛ إقامة حوار بين الصم. إن هذا المبدأ يعتمد على المعاملة بالمثل، بمعنى أنه إذا ما امتنع أحد طرفي الحوار باستمرار عن ممارسة النقد الذاتي، فسيتوقف الطرف الآخر في وقت ما عن الاستعداد للنقد الذاتي. وهذه حقيقة نفسية بسيطة.

4. ضرورة الحوار:

نحن في حاجة إلى هذا الحوار اليوم في جميع المجالات. وأود أن أضرب لكم مثلا على ذلك من ألمانيا، فكما تعرفون، يعيش في ألمانيا حوالي ثلاثة ملايين مسلم، معظمهم من أصل تركي. وبالمناسبة، فهذا مثال للعولمة. إذ يوجد الإسلام في ألمانيا، وفي فرنسا، وفي بريطانيا، وفي هولندا وغيرها. وليس من الممكن أن يعيش الناس في هذه المجتمعات من غير حوار يفضي إلى مزيد من التفاهم والتعايش السلمي والاحترام المتبادل؛ لأن

إلغاء الحوار يعني أن تتزايد الأوهام المسبقة في نفوس الناس، وأن يتسع سوء الظن بين الفرقاء فلا بديل عن الحوار، لأنه المدخل إلى التفاهم، ولأنه ضرورة من ضرورات إلغاء الصراع.

إنّ الحوار هو البداية الصحيحة لتجنب الصراع، وحين يغيب الحوار، أو يغيب تبدأ فكرة الصراع بين الناس أو الحضارات بالظهور.

****

*) جامعة بون–ألمانيا، مدير معهد الدراسات الشرقية.

مقاربة فوكو للإسلام

أحمد خريس*

مقدمة المترجم:

على الرغم من كون الاقتباسات التي تنسبها هذه المقالة إلى فوكو لا توحي بالصرامة الأكاديمية، والعمق الفكري، اللذين ميزا كتابات المفكر الفرنسي، فإن مقاربته للإسلام كما يكشف عنها الكاتب الإيطالي "أرماندو سلفاتوري" تمتلك أهمية كبرى. ومن نافلة القول إنّ فوكو يعد أحد أبرز فلاسفة الاختلاف، ولقد اشتهر بأنه فيلسوف التخوم والخارج، مكرّساً جل وقته في محاولة كتابة تاريخهما، وبادئاً بمقاربة الجنون في افتراقه الخالص، واختلافه الحقيقي، قبل كل اقتناص له من جانب العقل.

يعقد "هابرماس" في كتابه "الخطاب النقدي للحداثة" مشابهة بين عمل فوكو في تاريخ الجنون، وتجربة شوبنهور في غوصه إلى العالم الشرقي، غير أن ثمة معوقات تعترض مقاربة فوكو للإسلام، مما يوجب الحذر عند النظر إلى مقاربته هذه كمقاربة شاملة للإسلام، تستنطق سياقاته النصية والتاريخية، وأولى هذه المعوقات تتجسد في كون الإسلام يمثل آخرية خارجية أو مطلقة بالنسبة إلى الثقافة الغربية، على خلاف ما عرفته هذه الأخيرة من آخرية داخلية، فإنْ أقُصيَ المجنون أو المريض العقلي أو المجرم جغرافياًً، وزُجّ بهم في مستشفى المجانين، والمصحات العقلية والسجن، فالغاية إعادة دمجهم ثقافياً واجتماعياً أو -وفقاً لفوكو- الحد من آخريتهم.

أما ثاني هذه المعوقات فيتمثل في ما أشار إليه إدوارد سعيد؛ قائلاً: ليس في وسع إنسان يكتب عن الشرق أو يفكر فيه، أو يمارس فعلاً متعلقاً به أن يقوم بذلك دون أن يأخذ، على محمل الجد، الحدود المعوقة التي فرضها الاستشراق على الفكر والعمل.

فالحديث عن الشرق لابد وأن يفضي إلى مماحكة المؤسسة الاستشراقية التي يوحي التفريق الذي أقامته بين الشرق والغرب بتلك الثنائيات القائمة بين الخير والشر، وبين المركز والهامش بصورة تبدو فيها هامشية الهامش -مثلاً- سبباً في التمكين لمركزية المركز.

ويتمثل ثالث هذه المعوقات فيما تتسم به مادة فوكو الوثائقية حول الإسلام من فقر. وقد أشار المفكر الفرنسي نفسه إلى ما يصيبه من حرج إن هو تحدث عن الفكر الإسلامي، ذلك أن معرفته بالإسلام لا تسمح له بتدشين بناء نظري حوله. فضلاً عن أن فوكو اتهم من جانب بعض المفكرين الغربيين بنوع من الشوفينية، فعلى الرغم من غنى مادته الأرشيفية فقد غلبت عليها المصادر الفرنسية.

ويمثل ترادف مفهوم السلطة في الفكر الفرنسي الحديث مع الشر رابع ما نشير إليه من معوقات. فقد كان البحث في جينالوجيا السلطة بحثاً في أصول الشر، وعلى الرغم من كون فلسفة السلطة لدى فوكو أكثر تعقيداً من المزاوجة بينها وبين الشر، فإنه ظل شغوفاً بأنموذج الإنسان المنبوذ الذي يقلق الوحدة السعيدة للدولة، مما يوحي بأثر بعيد للرومانسية. ولعل النفور الذي طبع موقف فوكو إزاء الثورة الإيرانية، بعد أن احتلت هذه الأخيرة موقع السلطة، ما ينهض دليلاً على صوابية الفكرة السابقة. وإذا أضفنا إلى كل ما تقدم ارتهان مقاربة فوكو للشروط الجمالية عند معاينته الثورة الإيرانية، أدركنا الحدود المعوقة التي أحاطت برؤيته للإسلام.

لكن من المهم الإقرار أن مقاربة فوكو تقع خارج المقاربات المتوارثة التي دأبت على المسارعة إلى الأمثلة الناجزة من التاريخ الغربي كالثورة الفرنسية، والثورة البلشفية، وثورة أيار 1968، لتجعل منها معياراً، ومرجعاً كونياً. ويلعب اختلاف فوكو هذا المستوى خاصة دوراً معرفياً وأخلاقياً مكناه من رؤية الإسلام رافداً ثرًّا لذاتية خلاقة، على النقيض من الاستشراق الكلاسيكي الذي رأي في الإسلام كابحاً للذاتية.

النص المترجم(1):

خضعت تغطية فوكو إلى استقصاء تحليلي حذر، فتزامن اهتمام المفكر الفرنسي بها مع بروز إشكاليَّة تثمين "الثورة في عالم لا روح له"، ولم يبقَ حينها غير التموقع حول الفهم الغربي السائد للإسلام في تلك الحقبة الزمنية. وإذْ تفترض هذه الدراسة، بصورة متسرعة، أن الغموض يطبع الجهد الذي اضطلع به فوكو، فإنني سأعمد إلى إغفال الدلالات السياقيَّة والنَّصية التي توحي بأهمية العلائق التي تربط بين أزمة المفكر

الشخصية؛ متمثلة في التحول الأكثر حدة واستيلاءً على المثقف الغربي في سبعينيات القرن الغابر، وبين الإخراج الإعلامي "للأزمة"، الذي ترافق مع تزايد اهتمام وسائل الإعلام بـ "الدور الذي يلعبه الإسلام".

وتمتاز دراسة "ستوث" Stauth بمحاولة الربط بين انشغال فوكو بالثورة الإسلاميَّة في إيران، و"نظريته السياسيَّة" كما تبدت في كتابه "المراقبة والمعاقبة"، الذي صدر في العام 1975، غير أن فيما سبق استغلالاً تنميطياً لذلك المرجع، يحجبنا عن معرفة المدى الذي زج فوكو نفسه فيه فيما يختص بالمسألة الإيرانية؛ وهو انهماك كان مبثوثاً برهافة في الطريق الحرج لمسيرته الفكريَّة، التي بدا خلالها وقد تجاوز عمله المربك في كتاب "السلطة والمعرفة"، مع بدايات العقد السابع من القرن المنصرم.

ومن المتوجب تبني منظور أكثر ديناميَّة في تثمين "تأويلات الإسلام"، على شاكلة ذلك الجهد الذي انخرط فيه فوكو بصورة غير مباشرة في التقارير التي كان يرسلها من إيران. ونحن نعثر –في صلب هذا العمل– على تحول يثير الفضول. الأول: يختص بعلاقة المفكر الفرنسي بما اصطلح على تسميته بـ "الكتابة الصحفيَّة الفلسفية"، فلم يعد ذلك يعني إنجاز ضرب من الكتابة الصحفية من منظور فلسفي "كما فعل سالفاً قبل دراسته لنص كانت Kant (ما هو التنوير)"، وإنما إنتاج خطاب فلسفي عبر الصحافة. ذلك أن فوكو لم يعد ينظر إلى الكتابة الصحفية الفلسفية بوصفها ملحقاً ثقافياً حسب. وقد ظهرت تباشير هذا التحوَّل جليَّةً في كتاباته الأولى حول الثورة الإيرانيَّة.

وتقدِّمُ هذه القصة، كذلك، بعض الدلالات التي تلقي ضوءاً ساطعاً على السبب الكامن وراء التحول الثاني بالغ الأهميَّة. فقد تحوَّل الاهتمام لديه من إعمال الفكر حول سؤال حاضر الغرب إلى إعمال الفكر حول حاضر بقعة من العالم "الآخر"، وحين طلبت الصحيفة الإيطاليَّة "Corriere della sera" إلى فوكو تزويدها بمقالات فلسفيَّة عام 1977م، قدَّم الأخير صورة مغايرة لما جرى عليه التقليد الصحفي في إعداد تحقيق حول حدث بعينه. وقد أمضى في إيران أسبوعين، أحدهما في أيلول من العام 1978م، وثانيهما في تشرين الأول من العام نفسه. كتب خلالهما سلسلتين من المقالات: فجاءت الأولى لتسرد لقاء فوكو الأول مع الانتفاضة الشعبيَّة التي رفعت لواء "الحكومة الإسلاميَّة"، بكل ما في ذلك من إثارة وإمتاع

بالغين. وسوف أعمدُ إلى تحليل هذا النتاج، الذي تمخَّض عن هذه التجربة الأولى من خلال الرواية الأكثر وجاهة وتكثيفاً، مجسَّدة بمقالة فوكو التي نشرتها صحيفة "Le Nouvel observateur" في منتصف تشرين أول من العام 1978م، وقد تفردت هذه المقالة تفرداً واضحاً في إعطائها تقويماً أوَّلياً للثورة إثر رحلة فوكو الأولى. وكانت تلك المقالة التي حملت في ثناياها تشوُّفاً متقداً، على النقيض مما كتبه لدى إقامته الثانية، وإن لم تصدر عن هذه الأخيرة رؤية جديدة ثاقبة. وعلى الرغم من أن مقالة فوكو هذه تجسد موقفه إبَّان الانتفاضة تجسيداً كبيراً، فمن الواجب أن تحلَّل متوازية مع نصين آخرين هما: حوارٌ ومقالة، أتيا بعد أن نجحت الثورة وشرعت بالكشف عن وجهها العنيف.

لقد بدا فوكو متردداً في تثمينه للدور الذي لعبه الإسلام في انبعاث الروحيَّة السياسيَّة. ولم يكن السؤال الذي تصدر ما عداه: هل يعدّ الإسلام قوة حقيقيَّة، أو أنه قناعٌ لقضايا أخرى؟ وإنما غدا السؤال: هل كان الإسلام يمثِّل تقليداً راسخاً في مقاومته للطغيان، أو أنَّه مصدر ثرٌّ ليوتوبيا حازمة ومتطلِّعة؟ كان فوكو حذراً من إبراز هذا السؤال عبر ثنائيَّة الحداثة والتقليد، وما تستدعيه من توتر واحتدام. ومما لاشك فيه أن إسقاطه لهذه الثنائيِّة جعله يتوصل، عبر بعض الفقرات الهامة، إلى صيغة مكثفة لمعنى الثورة. وهي ليست ثورة بالمعنى التحليلي التقليدي للمصطلح. وإنما مساس بجوهر الثورة بوصفها: "نهوض أمة بأكملها ضد أية سلطة تضطهدها". غير أننا نجد، بعد تفحص مليّ، أن تثمينه للثورة الإيرانيَّة يذهب إلى مدى أبعد من ذلك، نحو الحد الذي يبدو معه متطابقاً مع ذلك التصوُّر الذي أبرزه في السنوات اللاحقة حين علَّق ثانية وبصورة أكثر تكثيفاً على نص كانت: (ما هو التنوير) نقرأ:

"إن السؤال الذي بدا لي وكأنه يطرح للمرة الأولى هو سؤال الحاضر، وسؤال اللحظة الراهنة. ما الذي يحدثُ اليوم؟ ما الذي يحدث الآن؟ وما ماهية هذه (اللحظة) التي نقيم فيها جميعاً، والتي تحدّدُ الزمن الذي أكتب فيه الآن؟..." لم يعد هذا السؤال بالنسبة للفيلسوف سؤالاً حول انتمائه لمجتمع بشري بصفة عامَّة. وإنما حول انتمائه لِ (نحن) متعينة ومحددة؛ (نحن) تتناظر مع مجموعة ثقافيَّة بعينها، يجمعها بالفيلسوف "حاضر" واحد. وليس من شكّ أن فوكو رأى تمظهر مفهوم الكينونة الذي يقترب من هذه الـ"نحن" خلال

ثورة الشعب الإيراني ضد الشّاه. والمفارقة الكامنة هنا أن هذه ال"نحن" الغربية قد وجدت بينهم "في الشرق/إيران". وبدا السؤال "ما هو التنوير؟" قد وضع متوازياً مع سؤال أكبر، برز في سياق ظهور نمط حديث من التمييز الفكري بين الأشياء: إنه سؤال مونتسيكو: كيف يمكن للمرء أن يكون فارسيًّا؟ إنه سؤال يعبِّرُ عن الحيرة التي تصيبُ العقل الحديث حين يتواجه مع آخريَّة راديكاليَّة. وقد استثمر فوكو، بصورة أكيدة، السؤال الأخير، وهو بصدد الإجابة عن السؤال الأول. غير أن تلك الإجابة لم يثر ما اتسمت به من عرضيَّة استغرابنا. فقد أملاها ما بدا لـ "فوكو" أنَّه إعادة تعريف للذات الحديثة متوقفاً، في ذلك المفصل التاريخي، عند فهم القوة المسيَّرة للانتفاضة الإيرانية ونجاحها الباهر. وعلى خلاف الوضعية الكانتيَّة، فقد بدا من المحال، في لحظة بعينها، أن يعبِّر الفيلسوف عن خطاب سياسي حديث، بالاتكاء على المجتمع "المابعد ثوري" الذي ينتمي إليه، إذ غدا من غير الممكن العثور على العلامة الحقيقيةَّ؛ أي الحدث ذي القيمة. نقرأ:

"أي علامة؟ علامة على وجود قضيَّة أبديَّة وعابرة للتاريخ قادت الجموع على طريق التقدّم... أهي الثورة بوصفها مشهداً لا إيماءة، الثورة كبؤرة لحماسة شهودها لا كمبدأ لانتفاضة المشاركين فيها، بصرف النظر عن مدى نجاحها أو إخفاقها غير ذي الصلة بموضوع التقدم، أو على الأقل كإشارة إلى التقدُّم الذي نرنو إليه".

لقد نُظر إلى الثورة كنقطة أساس في الكشف عن الذاتيَّة السياسيَّة الحديثة. ولم يتحرَّج فوكو، تأسيساً على هذا التصور، من مقارنة مضمون الثورة الإيرانية بالأهميَّة التي تعزى إلى الثورة الفرنسيَّة كما أبرزها "فوريه" Furet في كتابه الشهير الذي صدر متزامناً مع الثورة الإيرانية عام 1978م. حيث صورت الثورة حدثاً وتجربة ساميين.

إن المراقب ليعثر أن وراء اهتمام فوكو بتلك المرحلة من التاريخ الإيراني ما يتعدى انشغاله بقضيَّة على أرض الواقع. فثمَّة التماعة تسهم في حل مسألة متعددة الأوجه، يمكن تصنيفها في خانة السؤال: هل توارثْ روح الثورة من التاريخ؟ وإلى أين ذهبت؟ إنه سؤال حول مصير الروحيَّة السياسيَّة للحداثة، أو هو سؤال "الذاتيَّة" في بعدها العابر للأفراد، إن شئنا استخدام المقولة التي بدأت بإعادة تشكيل خطاب فوكو حول الحداثة، واحتلال مركز أساس فيه، لاسيما في تلك السنوات الحرجة.

ولم يكن بمقدور فوكو عند هذه النقطة أن يرجئ السؤال حول "الدور" الذي لعبه الإسلام في يقظة الروح هذه. وقد شرع إبان الانتفاضة باقتراح الإجابة التالية:

"اخترعت بلاد فارس الدولة منذ فجر التاريخ، ثم استودعت الإسلام مناهجها الخاصة، وعمل إداريُّوها كوادر للخلافة الإسلامية. ومن الإسلام نفسه استخلصت ديناً منح معتنقيه موارد غامضة لمقاومة سلطة الدولة. فهل يتوجب علينا أن نرى عبر نشدان حكومة إسلاميَّة، تصالحاً، أو تناقضاً، أم أننا على أعتاب تحديث ما؟".

إن سؤال فوكو الذي كان مصوغاً جيداً لاكتناه الإسلام، لحظة عمله، في أكثر المراحل السياسيَّة أصالة، لم يكن تمظهراً لذلك الموقف السياسي المجزوء، الذي طبع الاتجاه الغربي العام في رؤيته للإسلام ككابح للذاتيَّة. نقرأ:

"ربما كمنت روح الثورة حين قال الإيرانيون لأنفسهم وهم ينتفضون: يتوجب علينا أن نغيِّر هذا النظام ونقتلع هذا الرجل (الشاه)... لكن علينا أن نغيِّر ما بأنفسنا في المقام الأول... وينبغي، أيضاً، على طريقتنا في الحياة، وبالنظر إلى العلاقة التي تجمعنا بالآخرين والأشياء والأبديَّة والله... أن نتغير بصورة كاملة. ولن يكون هناك ثورة حقيقيَّة إذا لم يتحقق هذا التغيُّر الراديكالي في تجربتنا الحياتيَّة. أعتقد أن الإسلام في هذا المستوى تحديداً قد لعب دوراً... فلقد كان الإسلام بالنسبة إليهم الوعد والضمانة باجتراح أمر يغيِّرُ، بصورة راديكالية، ذاتيتهم".

ومن غير الجائز أن نتغاضى عن الكيفية التي افترض فيها فوكو ارتباط ما رأى فيه روح الثورة الإيرانية بالإسلام، ارتباطاً غير عرضي. يقول في إحدى محاولاته النادرة لتعريف الحداثة: "عوداً إلى نص كانت، فإنني أتساءل ألسنا نرى الحداثة موقفاً أكثر من كونها مرحلة تاريخية. وأعني بموقف شكلاً من الارتباط بواقع معاصر، وخياراً إرادياً يُتبنَّى من جانب أناس بعينهم. وفي المحصلة، فإن طريقة في التفكير، وصورة من الحساسيَّة، هما كذلك، يعبران عن طريقة في التصرف والسلوك تعيّن في الوقت نفسه علاقة انتماء وتطرح نفسها غاية".

ما من ريب أن فوكو لا يقوم بالتنظير للإسلام الحديث، ولا يتناول بالدرس "عودة" الدين كأداة سياسيَّة. لكن من الممكن، وغير العارض، أن يكون بمقدور المفكر الفرنسي تقديم إسهام جوهري يتصل بالخطاب الفكري الغربي حول الإسلام عبر انخراطه الخاص بحدث جديد ومذهل, يجري في قلب سيناريوكوني لأزمة متعددة الجوانب، يقول:

"أشعر بالحرج إذا تحدثت عن الحكومة الإسلامية بوصفها (فكرة) أو (مثالاً)، لكنها أثارت إعجابي؛ لأنها (إرادة سياسية). لقد أعجبني فيها جهدها باتجاه التسييس، كردة فعل للإشكالات الحقيقية، والبنى القارّة؛ اجتماعياً ودينياً".

وعلى الرغم من كون فوكو مجبراً على المثنوية التأويلية للإسلام السياسي، مثله كمثل أي مستطلع غربي في ذلك الزمن، فإن موقفه العقلي في "التوجه نحو الشرق"، والنظر إلى ما كان يحدث في إيران، كانا ملائمين للبحث في عامل "التمثل" (وهو مكون مركزي بالنسبة إلى طريقة المستشرق الكلاسي في البحث عن جوهر الإسلام) في مشروع تكون نتيجته النهائية مجافية لنوع تيار المستشرقين العام (وربما، بصورة أدق النزوع الفيبري(2». الذي حُدِّث من جانب "برنار لويس" Bernard Lewis، متمثلاً في أن تجاوز الإسلام هو الصيغة الأكثر احتمالاً لتطوير ذاتية دينامية.

إن المرء عاجز أن يسقط من حسابه، بصورة شكلية محضة، الشروط الجمالية التي حكمت هذا المشروع، وجعلت وجوده ممكناً، لكنه غير قادر على موافقة تلك الطائفة من نقاد فوكو التي مالت إلى التقليل من قيمة مقاربته، وجعلها مرواغة ثقافية محضاً ذات مصطلحات جمالية خالصة.

يتوجب علينا أن ندرك سبباً أكثر أهمية ودلالة لتحولات الفضاء "العابر للثقافة". على المرء أن يستدعي، فقط، كيفية لجوء فوكو لاحقاً في تعريفه للحداثة، إلى صيغة "بودلير" Baudelaire، بما احتوت عليه "من موقف يتيح القبض على البعد (البطولي) للحظة الحاضرة... فهو ليس ظاهرة تعبر عن الحساسية إزاء حاضر زائل... وإنما إرادة لتحويل الحاضر إلى بطل" إن مفهوم الحداثة هنا يتشكل حيث تتحد الأبعاد الجمالية بالأخلاقية دون فكاك. فهل أبصر فوكو وميض تلك الحداثة في الثورة الإيرانية؟ من الجائز أكثر أن ما وافق

هذا التعريف للحداثة تمثل في تجربة سرده المتعاطف مع الثورة الإيرانية. إن تلك الثورة، كما رويت على لسان ميشيل فوكو؛ المفكر الغربي الطليعي، لهي ما شكل خلخلة (وإنقاذاً في الوقت نفسه) لتراث الحداثة.

لم يبذل فوكو ذاته، على أية حال، جهداً كبيراً في التغطية على مدى إعجابه بالثورة، فالسيناريو كان آسراً؛ لأن أصالته بدت غير غربية، فهو "شرقي" بالكامل، فضلاً عن الهيئة المحيّرة للزعيم الموقر، ذي اللحية وهو يتوسط المنصة، والجموع تلهج باسمه بوصفه محررها، وبصبره منتظراً دوره وهو قابع في المحيط الباريسي "كل شيء أفاد الاعتقاد بقوة الرواج الغامض المتصل بعجوز منفي مدة خمس عشرة سنة، وشعب يعول عليه. إن طبيعة ذلك الرواج هي ما أثار إعجابي".

إن "الرواج الغامض" هو ما فهمه فوكو، ربما، سراً للثورة، وثُمِّن كخبرة فائقة الإدهاش، لذا لم يكن بالإمكان استقراء الثورة وفق المبادئ المقررة في الغرب، حيث يتوجب انضواء معنى الثورة ضمن "جهد ضخم يدرج الفوضوي في التاريخ العقلاني الطيع". وكنتيجة لذلك، فإن المفكر الفرنسي عجز عن تلافي الإحساس بعدم الراحة عندما أصغى إلى ما صرحت به شخصيات الانتفاضة الرئيسة ذاتها: أن ما كان يحدث يمكن ترجمته بدقة بواسطة تصنيفات التجربة الغربية:

"إن أحدنا ليقول: إن تعريفات الحكومة الإسلامية ليست دقيقة. ويتوجب القول إنها تبدت لي عادية جداً، ووضوحها غير مطمئن قليلاً، كتوليفة أساس تجمع بين الديمقراطية والبرجوازية والثورية. وقلت: إننا لم نتوقف عن تكرارها بصورة مضجرة منذ القرن الثامن عشر، وأنتم تعرفون إلى أين يقود ذلك. لكنهم أجابوا بحزم أن القرآن كان قد أقرها قبل فلاسفتكم، وإذا ما كان الغرب المسيحي والصناعي قد فقد معناه، فإن الإسلام —في المقابل– قادر على حماية قيمتها وفاعليتها".

لقد صرف فوكو اهتمامه منذ الانطلاقة الأولى للمغامرة الإيرانية، إلى صعوبة إيجاد التوازن بين العالمية والفرادة في تفسير الحدث الذي كان يراقبه. لكن لم يبد أن تلك الصعوبة تسبب له حرجاً. إن قراءته الكاملة للثورة الإيرانية أصيلة ومؤثرة، بالنظر إلى أنها لا تحاول التقليل من قيمة عنصر على حساب آخر، فما أراد

فوكو رؤيته راسخاً هو فكرة الخلخلة، وفوق ذلك، قدرة الروحية السياسية على البقاء. إن النتيجة التي خلص إليها، ربما، أن ليس ثمة تاريخ دون فتنة خاصة به، كما دون في مقالته الأخيرة حول المسألة الإيرانية:

"ليس لأحد الأمر أن يقرر بأن هذه الأصوات المرتبكة تصدح بأفضل مما للبقية، وتجهر بالصدق الأبلغ. فكافٍ أنها موجودة لتعطي إحساساً بضرورة الاستماع إليها ومحاولة اكتشاف ما تود قوله. أهو سؤال أخلاقي؟ ربما. أهو سؤال واقعي؟ بالتأكيد. فكل محاولات التحرر من سحر التاريخ لا تفيد شيئاً. إن الأمر راجع إلى وجود بعض الأصوات التي تجأر بأن الزمن البشري لا يتخذ صيغة تطورية خطية، وإنما له شكل التاريخ".

إن الخلاصة النهائية لاهتمام فوكو بالثورة الإيرانية، تتمثل -على أية حال- في المدى الذي عولت فيه مقاربته على قوة الإدهاش، التي عملت كأداة مخففة من وجهة النظر العالمية تلك، وكذا فقد تمثلت في مقاومته الاحتفاء بما خبره في إيران بوصفه عرضاً حديثاً لـ"يوتوبيا" أو "مثال" (كما يرضينا أن نظن، وكما باح لفوكو كثير من الإيرانيين المشاركين في الثورة).

لقد كان المفكر الفرنسي متحرقاً للمراهنة على "شيء قديم جداً، وضارب كذلك بجذوره في المستقبل".

إن أزمة الحديث والتراثي السابقة، أو أزمة الإسقاط على المستقبل أو الانكباب على الماضي تغدو ببساطة مطلقة عبر القدرة الفريدة للثورة كونها"حقيقة" و "إرادة":

"الناس يثورون، هذه حقيقة. ومن هذه الناحية فإن الذاتية تتخلل التاريخ وتهبه روحها".

إن المرء ليحار، حقاً، أهذا التصوير لغياب التوتر وانسجام التاريخ، أو ما يفترض أنه "جوهره الحق"، قادر على أن يتماسك دون إحساس فوكو الجمالي لما كان قد خبره:

"إن ما يثير إعجابي، الآن، في إيران، أن ليس ثمة صراع بين عناصر شتى. وما يهب الأمر ذلك الجمال، وفي الوقت نفسه، تلك الرصانة، وجود مجابهة وحيدة بين الناس جميعاً والدولة التي تهددهم بأسلحتها وشرطتها".

إن هذا لهو –على أية حال– نوع معين للفرادة، وليس ببساطة حدثاً يتعامل معه بتعاطف، وإنما بالخبرة العالية التي امتلكها فوكو؛ لأنه متداخل غربيٌّ لم يحاول أن يتخفى في "تقريره" بصورة المراقب المحايد، ومن الجائز القول إن محصلة التركيز على الإسلام لا كقانون، وإنما كنقيض للقانون أو كذاتية مبدعة، جرت على خلاف جوهر المذاهب التي حواها تراث المستشرقين وسمحت بعدِّ الإسلام، لاسيما في نسخها ذات التشدد الواضح، متبنياً بصرامة تأويلاً متصلباً للنص والقانون، ونافياً لأي متنفس لتأويل الذات. إن مقاربة فوكو أيدت قلب المعضلة "الفيبرية" دون وجود مثال بديل، ذلك لأن المعرفة الحقة بالإسلام لا يمكن مؤازرتها بتحديث قوتها على الإدهاش حسب.

لقد اتهم المفكر الفرنسي لدى الجمهور، وعبر امرأة إيرانية، بالخلط بين مفهومي الروحية والتعصب الديني "فالمرء قادر على قول ذلك عن اليسار الغربي المهووس بالمنهج الإنساني، أما الإسلام فإنه مستحب... لكن في مكان آخر".

لقد عبرت هذه الهجمة عن نفسها بمصطلحات قاسية وساخطة، ملمحة إلى طبيعة "الخلخلة" المشار إليها في تقرير فوكو.

ومن المفاجئ بعض الشيء أنه ردَّ بموقف دفاعي خالص دون أن يتبنى سؤال الخلخلة ذاك. إن ردّه الجامع توافق في جزئه الأول مع الصفة المشتركة لكل بناء فكري حول "الإسلام السياسي" منذ مداخلة برنار لويس، أما رده، لاسيما في جزئه الثاني، فلا يعبر إلا عن الحالة الأدنى في اعتبار الإسلام السياسي مستقلاً عن التأثير الضار للمقولة التلفازية "...أن مشكلة الإسلام كقوة سياسية، لهي مشكلة جوهرية بالنسبة إلى عصرنا، ولسنوات قادمة. إن الحالة الأولى للتعامل معها، بغض النظر عن مدى حصافتها، ليست –بالتأكيد– مبادأتها بالعداء".

****

الهوامش

*) النص للمفكر الفرنسي الشهير، والترجمة والتقديم لباحث وأكاديمي في الأردن.

1) وهو مقتطف من الفصل الثامن لكتاب:

-Armando Salvatore, Islam and the Political Discourse of Modernity, Ithaca Press, London, 1999, p.p.145-155.

2) نسبة إلى عالم الاجتماع الألماني "ماكس فيبر" Max Weber (1864-1920).

حوار مع أرنست غيلنر

"الخروج من الهامش"

حوار: جون ديفيز

*ترجمة وإعداد: عبدالله عبدالرحمن يتيم

يُعّد إرنست غلنر Ernest Geliner واحداً من أبرز الباحثين في الفلسفة والأنثروبولوجيا الاجتماعية. ولد غلنر في براغ في التاسع والعشرين من ديسمبر عام 1925 وتعلم في براغ حتى عام 1939م عندما انتقلت أسرته إلى انجلترا. التحق غلنر بجامعة إكسفورد وأنهى تعليمه فيها، ثم تولى التدريس في مدرسة لندن للعلوم الاقتصادية والسياسية من 1949–1984 حيث غدا منذ عام 1962م، أستاذاً للفلسفة والمنطق والمنهج العلمي، عمل غلنر أستاذاً في غير جامعة في الغرب، توفي غلنر في براغ 1995 وقد نشر العديد من الدراسات التي تناولت الإسلام والمجتمعات الإسلامية ومن أشهر كتبه:

1) Muslim society. 1983
2) Postmodernism I Reason and Religion 1992

ومن أجل مراجعة لآرائه بالعربية يمكن الإطلاع على كتاب سامي زبيدة: أنثروبولوجيات الإسلام، الصادر عام 1997 "التسامح".

* * *

ديفيز: هل تنتمي لأسرة حضرية؟

غيلنر: نعم، كانت أسرتي تعيش في مدينة براغ، وكنا إلى حد كبير حضريين.

ديفيز: هل كانت براغ، بشكل خاص، معادية للسامية؟

غيلنر: نعم، كانت هذه الروح المعادية للسامية منتشرة بشكل واضح في صفوف الطبقة العاملة، تلك هي براغ الخاصة بكافكا المتميزة بثالوثها الثقافة، وبجامعتين إحداهما تشيكية والأخرى ألمانية. وكانت الجامعة الألمانية متميزة جداً، وحدث في أن كان فيها في أحد المرات: كأرنب وأينشتاين. وقد استفادت هذه الجامعة

من نزوح الباحثين إليها بسبب سياسات هتلر. كان هناك فعلاً جامعتان وثلاث ثقافات تعيش معاً، وكان هناك من المؤكد توتر أثني وعلي نحو متشدد أيضاً، وكان ذلك يشكل جزءاً من المناخ العام. وأنا أعني هنا، أنك إذا كنت تسألني عما إذا كان هذا يشكل جزءاً هاماً من البيئة التي كنت أنتمي إليها في براغ، فإن جوابي سيكون بالإيجاب. لقد كانت براغ مدينة حادة في جمالها، ولذلك كنت كثيراً ما أحلم بها عندما خرجت مهاجراً منها في سنوات الحرب، أي بالمعنى الحرفي كان هذا توقاً قوياً إليها.

لقد أتينا إلى إنجلترا في عام 1939م، أي بعد الاحتلال الألماني لبراغ، كنت حينها في الثالثة عشرة وآل مصيري إلى أن أكون في الهامش، ففي ذلك الوقت لم أكن من طلاب المدارس الحكومية (Grammar School) التي أنشأت في الثلاثينيات في سانت البانز، ومن هذا الهامش حصلت على منحة دراسية إلى أكسفورد. كان ليندسي يعد في ذلك الوقت هو المسؤول عن باليول (Balliol) (إحدى كليات جامعة أكسفورد). وقد اتبع ليندسي السياسة الاستعمارية للبرتغال: أي بترك السكان الأصليين يعيشون في سلام وذلك بأخذ المتمكنين والمهيئين منهم من القاع الاجتماعي وإرسالهم إلى باليول.

وكنتيجة لكل ذلك استطعت وأنا في سن السابعة عشر الحصول على بعثة إلى كلية باليول في جامعة أكسفورد، والسبب في ذلك يعود إلى السياسة الاستعمارية البرتغالية التي كان يتبناها ليندسي حينذاك.

ديفنز: هل درست الفلسفة عندما كنت في جامعة أكسفورد؟

غيلنر: عندما كنت في أكسفورد درست الفلسفة وعلم السياسة وعلم الاقتصاد، ولكن ضمن هذا التخصص كان اهتمامي الرئيس منصباً على الفلسفة، هذا على الرغم من أنني أخذت دروساً كثيرة في الاقتصاد، والسبب في ذلك أن كلية باليول، والتي كنت أنتمي إليها في جامعة أكسفورد، كانت تعمل وفق نظام تراتبي لموضوعات الاختصاص، فالطلاب الذين كانوا يعدون في ذلك الوقت من المتفوقين كان يتم حثهم على دراسة الفلسفة، وكان الاعتقاد في ذلك الوقت مبني على أن الفلسفة هي رأس كل شيء.

أما إذا كنت أقل ذكاءً فكان يتم تشجيعك على الانخراط في دراسة الاقتصاد، على اعتبار أن الاقتصاد يتطلب مهارات أقل، أما بالنسبة لي فقد كنت من بين الطلاب الذين تم اختيارهم لدراسة الاقتصاد، كما أن

كليتي الجامعية لم تكن معتدة كثيراً بي، ومع ذلك فكان اهتمامي بالفلسفة أكثر من الاقتصاد، هذا الفرع من العلوم الذي لم أكن أميل إليه أبداً.

ولقد حصلت على شهادتي الجامعية الأولى من أكسفورد، ونظراً للطريقة التي كان يعمل بموجبها النظام التعليمي في تلك الأيام، وخصوصاً في ظل السلطة الأبوية لكلية باليول، والامتيازات التي يحصل عليها الطلاب الحائزين على درجة الامتياز الأولى (كحصولهم على وظيفة في الجامعة) ونظراً لوجود ذلك الامتياز، فقد استطعت الحصول على وظيفة مساعد أستاذ في جامعة أدنبرة، ومن ثم انتقلت إلى كلية لندن للاقتصاد.

هذه بعض من المظاهر الخارجية للأمور، أما عن جوانبها الداخلية فإن الأرثوذكسية الفكرية كانت في ذلك الوقت تتجلى في أحسن صورها الوصفية في فلسفة اللغة والمستلهمة أفكارها من وتجنشتاين (Wittgenstein) وكانت هذه الفلسفة على درجة من التبلور، ولكن بالنسبة لي كانت تعد مظللة بشكل كامل ومطلق، فقد كان وتجنشتاين يعتقد بعدم وجود حل عام للمشكلات والقضايا دون العودة إلى عرف المجتمع، فالمجتمعات هي الغايات بحد ذاتها، وقد يكون وتجنشتاين لم يصغها بهذه الطريقة ولكن هذا ما آلت الأمور إليه، طبعاً هذا الأمر يبدو الآن دون معنى، وخصوصاً في عالم أصبحت فيه المجتمعات غير مستقرة وغير منعزلة أيضاً بشكل واضح بعضها عن بعض.

ومع ذلك فقد تمكن وتجنشتاين من تسويق فكرته، وقد جرى تبنيها بحماسة باعتبارها كشفاً غير قابل للنقاش، وأصبحت موضوعاً غير قابل للشك أو التساؤل، أما بالنسبة لي فكانت الفكرة تبدو بشكل جلي على أنها خاطئة، ولكن المشكلة قد تتضاعف خصوصاً إذا كنت تنتمي لمجتمع وبيئته يعتقد الأفراد الأذكياء منها بصحة هذا النوع من الأفكار، وقد يقودك ذلك أيضاًَ للاعتقاد بخطأ موقفك، وذلك على اعتبار أنك لم تفهم الأمر بالشكل المناسب، والنتيجة طبعاً أنهم يجب أن يكونوا على صواب، فعندما أتيت على دراسة القضية التي أثارها وتجنشتاين بشكل أولي ثم حاولت دراستها بعد ذلك بشكل موسع توصلت إلى استنتاج بأن فهمي لها كان على صواب، وإنها فعلاً قضية تافهة، وقد كانت فعلاً كذلك.

ديفز: ولكن ماذا حدث بين هذه الفترة أي عندما كتبت في عام 1958م "الكلمات والأشياء"، وبين فترة ذهابك إلى كلية لندن الاقتصادية، وبداية قيامك بالعمل الحقلي في شمال أفريقيا؟

غيلنر: كان وضعي في قسم السوسيوليوجيا غريباً جداً، والسبب هو أنه عند التحاقي بالقسم كان الشخص المهيمن عليه هو موريس غينزبيرغ، وكان معجباً بشكل كبير بالفلسفة، فقد كان يعتقد أن الفلسفة والسوسيولوجيا قريبان جداً من بعضهم البعض، وهو لهذا السبب قد ألحقني بالقسم لكوني فيلسوفاً، وعلى الرغم طبعاً من أنه كان من الناحية الفنية يعد أستاذاً للسوسيولوجيا إلا أنه لم يلحق أحداً من طلبته للعمل في القسم، وقد استفدت أنا من هذا الوضع، وذلك لاعتقاد غينزبيرغ بأن أي شخص ينتمي إلى هذه الفلسفة كاختصاص سيكون بالضرورة تطورياً مثل هوبهاوس، أي على شاكلته هو، وقد استغرق غينزبيرغ وقتاً طويلاً حتى اكتشف بأنني على خلاف من ذلك.

ديفيز: كيف بدأت صلاتك بالأنثروبولوجيا؟

غيلنر: كنت أريد معرفة أمور كثيرة عن العالم الحقيقي، فهذه لم تكن مجرد فلسفة خاطئة، ولكن أي فلسفة تعد في حد ذاتها مجردة جداً، أما أنا فكنت أريد نشاطاً ذهنياً ذا محتوى إمبريقي، وهكذا عندما التحقت بكلية لندن الاقتصادية, كانت الكلية تعد المكان المثالي لمثل هذا النوع من الاتجاه الذي كنت أرغب فيه، والذي من خلاله أستطيع ملاحظة العلوم الاجتماعية، وقد توصلت بسرعة إلى استنتاج أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية أكثرها وأفضلها أهمية من دون شك، من حيث اتفاقها ومزاجي وطباعي العامة، أما بقية العلوم الاجتماعية فلم تشدني إلى الحد الكافي، فكان هناك علم الاقتصاد، ولكنه كان مزيجاً من مستوى ثان من علوم الرياضيات ومستوى آخر سيء من السوسيولوجيا. أما السوسيولوجيا فكانت حينها منهكة وكانت تنتمي أيضاً إلى تطورية مضجرة، وكذلك بوجود علماء اجتماع شباب ممزقين بين الماركسية من جهة، وبعض الاتجاهات العلمية المحدثة.

أما الشيء المتعلق بالأنثروبولوجيا فأستطيع القول بأنها كانت خليطاً من الاتصال بالواقع وبأفكار أخرى هامة، وكانت عبارة عن مجتمع من الباحثين الذين ينتجون أعمالاً متماثلة، وكانوا يأخذون بعين الاعتبار

إسـهامات بعضـهم لـبعض، كانـت الأنثروبولوجيـا فعـلاً مجتمعـاً علميـاً، كانـت كـل الأمـور العائـدة إلى الأنثروبولوجيا واقعة في تلك الأيام في زمام سيطرة مريدي وتلامذة مالينوفسكي، وكان هذا الأخير يعد نبي زمانه، وعلى الرغم من أن بعض الأنثروبولوجيون كانوا أعداء مع بعضهم البعض، ولكنهم مع ذلك كانوا يشكلون مجتمعاً فكرياً على معرفة بأعمال بعضهم البعض العلمية، وبالنسبة لي فقد وجدت في ذلك الشيء قدراً من المتعة والإثارة.

وعلى الرغم من أن مالينوفسكي قد صاغ نهجه التزامني في شيء من الجفاف والتجريد إلا أنه لا يمكن مقاومة إغرائه خصوصاً في حالة استخدامه لغرض العمل الحلقي الجيد، وكان هذا المنهج يعد بمثابة الأمر المناسب جداً لشروط عمل من هذا النوع، وبالنسبة لي فقد وجدت في ذلك شيئاً مميزاً وكنت ممتناً لهم على تحملي كشخص آت من خارج الاختصاص، وقد استمتعت بدراستي.

لقد كنت أداوم على سبيل المثال على حضور الندوات التي كان يعقدها علماء الأنثروبولوجيا مثل: ريموندفيرث وإسحاق شابيرا، وتعلمت أشياء كثيرة من كليهما، فأنا مدين بالفضل الكبير إلى ريموندفيرث بول ستيرلييننغ بجهودهم في الإشراف بشكل ثنائي علي أطروحتي العملية. أن التناقض والمفارقة في إنتقالي إلى دراسة الأنثروبولوجيا تمكن في أن هروبي من فلسفة اللغة، والآن وفي مراحل متأخرة من حياتي أجد أن الشيء الـذي هربـت منـه (فلسـفة اللغـة) هـو الشـيء الـذي يعـد الآن، وإلى درجـة معينـة الأمـر المهـم علـى الأنثروبولوجيهـا، أي مـا أسميـه بطـاعون التأويليـة، هـذا الاتجـاه "التأويليـة" الـذي اسـتلهم أفكـار ونظريـات وتجنشتاين والذي يعد خصوصاً في الآونة الأخيرة الاتجاه المتنفذ في الأنثروبولوجيا، وهذا الاتجاه أصبح الآن مضللاً في الأنثروبولوجيا مثلما كان كذلك في الفلسفة، إن المفارقة هنا تكمن في ملاحقة فلسفة اللغة لي.

ديفيز: كيف توصلت إلى منطقة جبال الأطلس وزوايا إحانسال؟

غيلنر: توجد في حياتي حالة واحدة أو حالتان استطعت التنبؤ بصحة الأمور فيها، الأولى كانت متمثلة في دخول الستالينية إلى أوروبا الشرقية الواقعة حينها تحت الهيمنة السوفيتية، أما المسألة الثانية التي كنت أرى حـدوثها وربمـا بوضـوح كبـير حـتى أكثـر مـن بعـض أبنـاء بلـدي تتمثـل في طبيعـة رؤيـتي للحـل الـذي طـرح

للإشكالية الوطنية اليهودية عن طريق تأسيس دولة إسرائيل، كنت أرى بأن هذا الحل سيقود إلى مواجهات درامية ومأساوية، وربما مواجهات غير قابلة للذوبان مع العالم الإسلامي، وكنت أرى بأن أقل شيء يستطيع أحدنا أن يعمله حينها هو السعي لفهم هذا العالم، أي العالم الإسلامي.

وهناك أيضاً عامل آخر أود إضافته، وهو أنني بدأت أهتم في سنوات ما بعد الحرب بتسلق الجبال، ونتيجة لهذه الاهتمامات الجديدة ذهبت أولاً إلى جبال الأطلس بشكل جزئي للكشف الأثنوغرافي، ولكن أيضاً بهدف تسلق الجبال، وعلى الرغم من أنني لم أكن متسلقاً جيداً إلا أنني كنت مستمتعاً بتلك الهواية إلى حد كبير، وفي صيف عام 1954م كان لدي خيار بين المشاركة في بعثة استكشافية لما وراء البحار كانت متجهة إلى جبال الهملايا وكانت مكونة من فريق من المتسلقين من كلية لندن الاقتصادية، أو الذهاب إلى جبال الأطلس، أن الشيء الذي رجح خياري في القرار الأخير هو اهتمامي الخاص وعلى المدى البعيد بالعالم الإسلامي، ورغبتي في الوجود فيه في نفس الوقت.

ديفيز: هل قمت بزيارات عديدة إلى زوايا إحانسال؟

غيلنر: على أقل تقدير قمت بزيارتها سبع مرات، فكنت أذهب إلى هناك في كل الفصول، وكانت أطول زيارة عملية قمت بها امتدت إلى حوالي ستة شهور، خاصة عندما كنت أحصل على إجازة من الفصل الدراسي الذي يقع بين عطلة عيد الفصح ونهاية الفصح ونهاية فصل الصيف، ومضافاً إليها طبعاً العطلات التي تقع بين الفصول الدراسية.

ديفيز: لقد خصصت القسم الأخير من كتابك (أولياء جبال الأطلس)، وأسميته بـ«المناهج» وقد ضمنت هذا القسم قائمة بالأماكن التي قمت بزيارتها والفترة الزمنية التي قضيتها فيها، هل من تفسير لذلك؟

غيلنر: كانت هذه الخطوة فقط بقصد إعطاء القارئ نوعية معينة من المعلومات تستند عليها ادعاءات ونتائج الكتاب، وهناك مسألة جديرة بالذكر حول الإحانساليين، فهم بدنة (فخذ) من قبيلة تضطر بحكم طبيعتها إلى الانتشار، وذلك بسبب وقوعها بين الانشطارات الواقعية بين عامة القبائل، وكان علي في هذا

القسم من الكتاب أن أذكر إلى أي مدى كانت المعلومات الواردة في الكتاب مبينة على الملاحظة المباشرة، وما مدى عمقها، وغيرها من الأمور اللازمة.

معظم الوقت الذي قضيته في زوايا إحانسال ذاتها، وقد قمت بزيارات متكررة إلى مستوطنات أخرى تابعة لزوايا إحانسال تقع على بعد مسافة من المشي المريح، كما أن معرفتي بزوايا إحانسال لم تكن مبنية على الزيارات القليلة التي قمت بها لبقية المستوطنات، وأعتقد أنني قمت بزيارة معظم زوايا إحانسال، حتماً لم أزرها جميعاً؛ لأن ذلك لو تم فإنه المؤكد سيؤدي بي إلى اكتشاف متواصل لزوايا صغيرة كلما تقدمت أكثر.

ديفيز: ما الشيء الذي قمت به عندما كنت أقمت في زوايا إحانسال؟

غيلنر: حسناً، قمت بعمل الأمور المتبعة في العمل الحقلي, ومن بينها مثلاً: الجرد السكاني، فوضعت كل فرج منهم في كشوفاتي, ثم أعددت خارطة تفصيلية كاملة بالعلاقات القرابية لكل فرد من إحانسال، ثم خارطة أخرى أكثر تنظيماً للعلاقات المتداخلة بين الإحانساليين وغيرهم من مراكز الزوايا الإحانسالية، وهكذا.

لقد قمت بعمل كل ما يعد تقليدياً في الدراسات الحقلية، وقد بدأت عملي طبعاً في الوقت المناسب إذا كان الصراع الفرنسي – المغربي الكبير حول الاستقلال في طريقه للاندلا ع، ففي زيارتي الأولى وقع انفجار كبير لقنبلة في سوق مراكش تسببت في مقتل عدد من الناس، وكان ذلك بداية للصراع المسلح، وكان لهذا الصراع الذي بدأ بشكل غير مباشر أصداؤه في الجبال، فالصراعات القديمة المتأصلة في تنظيم الأولياء – كالصراعات على الزعامة بين الأسر ذات الأصول الدينية المقدسة والتي لا ستطيع التقدم مباشرة وبشكل مادي في الصراعات نتيجة للدور السلبي المفروض عليها، قد حصلت على نوع من التبرير الجديد فبعض الأسر اتجهت طبعاً نحو تبني الوطنية، وأخرى وقفت إلى جانب فرنسا.

ديفيز: هل كنت ترى نفسك باعتبارك أنثروبولوجياً أم فيلسوفاً؟

غيلنر: الأمران معاً، بالنسبة لي كنت دائم الاعتقاد بأن الفرق بين العالم الفلاحي الديني والعالم الصناعي العلمي هو أمر يعد مركزياً ومطلقاً لفهم العالم، ولهذا فأنا أعتقد بأن معالجة هذه المشكلة تتم فقط عن طريق

علوم اجتماعية نقدية, وتبدر إلى ذهني الأنثروبولوجيا والفلسفة كنموذج. ولكن الذي حدث فعلياً أنني بقيت في قسم علم الاجتماع نحو ثلاثين عاماً. وحصلت على كرسي خاص للأستاذية كان يسمى كرسي الفلسفة.

فعندما أفاق غينزبيرغ إلى حقيقة أنني لا أبادله نظرته إلى التطورية الهوبهاوسية (نسبة إلى هوبهاوس) باعتبارها الحقيقة المطلقة، قام بمعارضه ترقيتي، فقد كتب رسالة إلى اللجنة المعنية التي كانت تنظر في كرسي الأستاذية الخاص, وقال في رسالته تلك بأنه على الرغم من أن هذا الرجل (أي غيلنر) ربما قد يكون أو لا يكون جيداً، ولكن الشيء الأكيد أنه لا يصلح بأن يكون أستاذاً لعلم الاجتماع في هذا القسم، وذلك لكون السوسولوجيا حسب رأيه يجب أن تكون محصورة بشكل قاطع بين أصحاب الاتجاه الهوبهاوسي، وربما لم يضع غيزبيرغ تلك الكلمات وبتلك الصيغ المحددة والمشار إليها، ولكن هذا ما كانت تهدف إليه، أما اللجنة فقد رأت بأنها من الممكن أن تأخذ باعتراضاته في حالة تسميته كرسي الأستاذية هذه بكرسي الفلسفة مع الإشارة الخاصة لعلم الاجتماع، وهكذا حملت هذا اللقب، المتعب نوعاً ما، وذلك ككياسة من الناحية الفعلية من اللجنة ذاتها.

ديفيز: ثم انتقلت بعد ثلاثين سنة إلى فلسفة العلوم، ثم بعدها بخمس سنوات إلى كيمبردج؟.

غيلنر: نعم.

ديفيز: لماذا؟

غيلنر: حسناً، توجد هناك دائماً دوافع مركبة، ولكن الأول والأسهل هو طبعاً الزهو... أي بريق كمبردج. ففكرة العيش في مدينة صغيرة حيث كل شيء يقع على بعد مسافات قصيرة كانت دائماً عامل مهم بالنسبة لي، ولذلك كانت كيمبردج مكانا مناسبا لسني المتقدمة، هذا بالإضافة إلى أنني فعلياً أفضل كثيراً تدريس الأنثروبولوجيا على تدريس الفلسفة، فعلى الرغم من أنني أحب العلم في الفلسفة، إلا أنني لدي شكوك حولها كموضوع تدريس، وذلك بسبب تأصل عدم ميلها؛ لأن تكون احترافاً مهنياً، ففي الفلسفة تعتبر الأفكار المهمة كل شيء، أما الجوانب الفنية فهي تعد بشكل عام ليست ذات أهمية أو صلة أو حتى أنها أمور غير أصيلة، التحول المهني يعني في هذه الحالة ادعاء العكس تماماً، وذلك في حد ذاته يشعرني بالحرج.

كان تدريس الفلسفة يجلب لي أحياناً المتعة الخاصة، هذا إذا كان الطلب لديه شيء ما ومهم يريد قوله، ولكنني أرى أيضاً بأهمية عدم تحويل الفلسفة إلى احتراف مهني، أما الأنثروبولوجيا فتبدو بشكل مختلف إلى حد ما، وذلك من حيث أن أي فرد لديه إمكانية، وحتى وإن لم تكن هذه الإمكانية ذات مستوى متميز، ولكن أن تكون لديه الإرادة الصادقة والضمير الفكري حتى يستطيع عمل شيء مفيد، فهناك العديد من الطلبة الممتازين، ولكن تدريس الآخرين أيضاً يعني شيئاً آخر، ولذلك فإنك تستطيع تدريس الطلبة بشيء من الرضى العاطفي.

التعامل مع الفلسفة في جامعتي كيمبردج وإكسفورد يتم بطريقة مختلفة إلى حد ما، فجامعة كيمبردج لديها كلية صغيرة نوعاً ما خاصة بالفلسفة، أما جامعة إكسفورد فإنها كانت تدمج الفلسفة في شهادة جامعية شاملة، فهي كانت في الأيام القديمة جزء من شهادة (Greats). أو كانت تسمى في السنوات التالية بـ(PPE – أي بكالوريوس الفلسفة والسياسة والاقتصاد) فهذا النوع من التخصصات كان يقدم عليها أولئك الذي يريدون دراسة أمور تتسم بالقدم، وذلك لافتراضهم بأن دراسة تلك الأمور ستجلب التطور لعقولهم هذا الافتراض المشكوك في أمره، ولكوني لا أوافق على أي من تلك الحلول ففضلت تدريس الأنثروبولوجيا، كانت الأوليات بالنسبة لي تتجسد في الحاجة إلى مدينة صغيرة بالإضافة إلى أولوية تدريس الأنثروبولوجيا على الفلسفة، وكذلك الافتتان ومن ثم السير قدماً.

ديفز: وصولك إلى جامعة كيمبردج كان بالنسبة إلى بعض الغرباء كم لو أنك عدت إلى بيتك أخيراً وبعد ثلاثين عاماً، هل كان لديك نفس الشعور؟

غيلنر: كلا، كلا، فأنا مع الأسف الشديد لم أشعر أبداً على أنني اندمجت كاملاً في قسم الأنثروبولوجيا في كيمبرج، والسبب يعود في ذلك إلى ما أسهمت به الجامعة وعلى نحو بغيض من خلال وجود نظامها الإداري الذي كان يتطلب منا المساهمة فيه أو تحمل جزء من أعبائه. أما بالنسبة لي فقد كنت أفضل ترك مسؤولية الشؤون الإدارية لإداريين محترفين يرغبون في تأدية هذا النوع من الأعمال، وبالتالي ترك الأساتذة ليقوموا بأعمال التدريس والفكر والكتابة، كان هذا يبدو بالنسبة لي نظاماً أفضل، ولهذا جعلني استغراقي

الزائد في الشؤون الإدارية أقل سعادة في كيمبردج، كنت أفضل طبعاً فيما لو كنت منخرطاً بشكل كامل في وسط قبيلتي (أي وسط قسم الأنثروبولوجيا الذي كنت أنتمي إليه)، ولكنني أنا سعيد لاحتمال الآخرين لي، على الأقل هذا تبدو الأمور.

ديفيز: لقد تركت براغ في عام 1945م وكنت في إجازة لم يتم تحديد مدتها، وفي السبعينيات أخذت بنشر مقالات موضحاً من خلالها ما يدور في وسط الأنثروبولوجيا الماركسية السوفياتية. في تلك المقالات بدوت كما لو أنك تلعب دور الوسيط الذي يحاول أن يوضح ما يدور في ذلك الوسط، وعن كيفية مواجهة العاملين في ذلك الوسط لنوع خاص من المشكلات الفكرية التي فرضها المجتمع والتقاليد العلمية، هل كانت لديك خطة حينها للقيام بعمل حقلي، أم أنها كانت مرحلة وساطة وصلت إلى نهايتها عندما بدأت تشرع في العمل الحقلي؟

غيلنر: لقد قضيت عاماً واحداً في موسكو وذلك بهدف إذابة نفسي في العالم الواقعي بشكل كاف، كان من بين إحدى دوافعي دافع بسيط جداً: فالأنثروبولوجيون بمعظمهم يميلون إلى العمل في أكثر من مجتمع، ولكوني قمت بأعمال حقلية في العالم الإسلامي لذلك كانت لدي الرغبة في العمل في الجانب الآخر، أي الماركسي، هذا بالإضافة إلى أن العالم كان يتطور حينها بذلك الشكل، كان من الصعب على شخص لديه خلفياتي بأن يذهب للقيام بعمل حقلي في العالم الإسلامي، أما الأمور في أوروبا الشرقية فكانت تتطور بشكل معاكس، لقد كانت الأمور كما كنت أتصورها تلك اللحظات أيسر بالنسبة لي، وهكذا انتقلت إلى العمل الحقلي والاهتمام مرة أخرى بأوروبا، كنت فعلاً أريد دراسة عالم آخر إضافي.

كان الإسلام، مبدئياً وبسبب بعض الافتراضات الأوروبية الخاصة قد أغراني بغموضه، ثم انتقلت إلى العالم الهندوسي البوذي، فقد أجريت عدداً من الأعمال عبر مجموعة من الزيارات إلى النيبال ومن ثم قمت بنشر عدد من المقالات عنها، ولكن لأسباب أسرية وأوديبية (أي نسبة إلى عقدة أوديب) أوقفت إكمال اهتماماتي تلك، فقد كان إبني متخصصاً في الدراسات الهندية النيبالية ووجدت أن استمرار اهتماماتي السطحية بهذه المنطقة ستطيح برقبته وستشكل له إحراجاً، والحقيقة أيضاً هو أن العالم الماركسي يمتلك أهمية

ومصالح ضخمة, أما من جهتي فكانت لدي العدة لعمل دراسات عنه، وهذا فعلاً ما أقوم به حالياً, وذلك على الرغم من أنها عملية تمتاز بالدفع والرد، أما العالم الإسلامي، فحسب اعتقادي، وربما في هذا الكلام شيء من الوقاحة الشديدة، أصبحت أفهمه كما أصبح من الصعب القيام بأعمال بحثية فيه، أما الاتحاد السوفيتي فقد كان جذاباً كما أصبح من الممكن نسبياً إعداد أبحاث عنه.

اهتمامي الحالي منصرف إلى دراسة السيرة الخاصة بالفكر السوفيتي، هذه السيرة التي أرى أنها لم تصل إلى نهايتها بعد، وهذا يشكل المجال الرئيسي لاهتماماتي الأكاديمية والفكرية حالياً، ويبدو أن هذه الاهتمامات ستستمر على هذا النحو، لقد حصلت في العالم الإسلامي على فرصة لإقامة نوع من الاتصال على المستوى الشعبي، أما معرفتي بالعالم الحضري فيه فكانت غير مباشرة، أي أن مصادرها كانت من مواد ثانوية الطابع، أن العلاقة بين العالم الشعبي وعالم العلماء، الذين يحملون الإسلام الرفيع، تعتبر مسألة مركزية في فهم الإسلام، وهي من المؤكد تعتبر وبدون شك المسألة المركزية لكل ما كتبته عن الإسلام، ولكن كانت معظم معارفي عن عالم العلماء في العالم الإسلامي مؤسسة على مصادر من المستوى الثانوي، والإنسان لا يمتلك الوقت للقيام بكل شيء، كنت أتمنى لو كان لدى الوقت، ولكن ما العمل، وربما يعود ذلك، إلى عامل الوقت وإلى أسباب أخرى حالت دون متابعتي لهذا الشأن.

في الوقت الحالي انتقلت باهتماماتي إلى العالم الماركسي لعدد من الأسباب: بدأت دراسة الماركسيين السوفييت؛ لأنهم ببساطة كانوا نسبياً أكثر يسراً للاتصال والدراسة، فالمواد موجودة على مكتبك وبهذه النوعية من العمل تستطيع أن تنجز شيئاً سريعاً جداً، ولكن بالنسبة لي لم أكن أريد بأي شكل من الأشكال إلزام نفسي بهذا النوع من العمل.

ديفز: ما الشيء الذي استطعت القيام به أثناء عملك الحقلي في موسكو في العامين (1989 – 1990) اللذين قضيتهما هناك؟ لقد تم إلحاقك –حسب معرفتي– بالأكاديمية السوفيتية للعلوم، كما أنك عشت في الضواحي، وزرت وتحدثت أيضاً مع علماء الأكاديمية، هل قمت مثلاً بأي عمل أثنوغرافي على المستوى الشعبي؟

غيلنر: عندما ذهبت إلى موسكو كان هدفي هو ذلك الأمر (أي القيام بعمل أثنوغرافي على المستوى الشعبي)، لقد كنت أفكر في مجتمع معزول نسبياً كأن يكون عمارة سكنية أو قرية قريبة من موسكو أو أي شيء آخر مشابه أستطيع من خلاله القيام بعمل الحقل، ولكن في تلك السنة عندما وصلت إلى موسكو كانت الأمور قد اتسمت بتأرجحها بين بدايات متواضعة نسبياً من البروسترويكا إلى مجتمع آخر منفتح فكرياً بشكل كامل، فعلى المستوى الاقتصادي لم تحقق البروسترويكا أي شيء، أما على المستوى المعنوي والفكري بالبروسترويكا أنجزت كل شيء، كان بإمكانك أن تقول في موسكو حينها وبشكل صريح ليس فقط بأن ستالين كان ابن حرام، ولكن بإمكانك أن تقول أيضاً بأن لينين كان مخطئاً، وإن الماركسية أيضاً كانت مخطئة، وكان بإمكانك قول كل ذلك دون خوف من فقد وظيفتك، لقد كان ذلك العام عام التحول الكبير.

ديفز: هل البوذية النيبالية نظام مغلق أيضاً؟

غيلنر: البوذية النيبالية ترعبني بطريقة مختلفة، أن ردة فعلي عندما أكون في معبد بوذي نيبالي أو هندوسي تكون أساساً شبيهة بمشاعر مبشر متزمت وغير ملتزم، والمشكلة طبعاً أنني لا أستطيع إظهار مشاعري هذه للعلن؛ لأنني لا أريد أن يُلقى بي خارج المهنة، فعلى الرغم من أنني غير ملتزم دينياً ولم أكن كذلك في يوم من الأيام، إلا أنني كنت قادراً على الاستيعاب الداخلي لمعاني جناح التطهر في وحدانية تعاليم إبراهيم (سيدنا إبراهيم عليه السلام)، وإذا كان يقال عن تعليمي الأولي أي شيء فإنه كان ينتمي إلى هاسايت (أي أنه شيء من التعاليم الدينية اليهودية) وكنت قد تلقيتها من خلال دروس التاريخ في المدرسة، فمن حيث الأساس أنا فزع لما يريده أو ينتهي إليه عبدة الأصنام هؤلاء، فأنا مثلاً أشعر بنفور من كنيسة (Holy sepulcher) في القدس، وأن الديانة التعددية والمزخرفة تحدث لي صدمة إلى حد ما.

ما أقصده هنا هو أنني أؤمن بنفس ما يؤمن به الموحدون، فعلى حد قول وايتهد: (في كل الحالات هناك إله واحد)، كما أنني أتمنى أن أكون قد أعطيت ويتجنشتاين حقه في التفسير أكثر مما قام به أتباعه، لقد كنت مستغرباً لتلك الأمور التي كان ينادي بها، ولذلك سعيت إلى بناء نموذج يفكر بنفس الطريقة ويعمل

بنفس الميكانيزمات التي تعمل فعلياً في عقل وتجنشتاين، ولكن الآن أصبحت أرى بوضوح أكثر بأن جذور ويتجانشتاين إنما تمكن في وضع هابسبرغ، وهذا الجزء الأخير بالذات (من تفكيري) إنما يعود لتأثير قرائي عن مالينوفسكي الشاب، وهي ناتجة أيضاً عن تفكيري حول الوضع الفكري في العقد الأخير من القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين في خاركو وفيينا.

ديفز: تعني أن جذور مالينوفسكي وبوبر وتجنشتاين كانت في فيينا؟

غيلنر: نعم وبكل تأكيد، فكانت في فيينا وهابسبرغ أسس للثنائية بين نظريتين في المعرفة، ونظريتين للعالم ونظريتين لكل شيء. إحدى هذه النظريات كانت تتسم بكونها تنتمي إلى عالم فردي وقومي الطابع، حيث كان بعد من الفلاسفة أمثال هايك وبوبر وفان فيزس يعبرون عن نظرة برجوازية فردية لسوسيولوجيا المعرفة. فوفق هذه النظرية حيث يصنع بموجبها كل فرد مصيره وفكرته عن العالم, ولا يعير أهمية لأبناء عمومته، كانت تلك النظرية في المعرفة مبنية على الديكارتية، أي أن كل فرد مسؤول عن نفسه وليس ملتزماً بالآخرين, أي حسب هذا المعنى لا تدخل في علاقات تبادل مع رأسمال مقترض وإنما تتعامل مع رأسمالك الخاص.

وفي مقابل هذه النظرية نظرية أخرى عائدة إلى نظرة الفيلسوف هيرد الخاصة بالجماعية المشتركة أو الروح الهيجيلية، وكان سرعان ما جرى تبني هذه النظرية من قبل اللأقليات الأثنية، وذلك على اعتبار أن المعرفة هي لعبة جماعة وليست بلعبة فرد. فهي شيء عضوي، فالفرد لا يمكن أن يكون فرداً أبداً وإنما هو عضو في المجتمع. والأعضاء هنا جميعهم مندمجين والانفصال أمراً رهيب للوظائف، وبالتالي فإن تعزيز وحدادية الفرد كلها أمور خاطئة. وكان لكل من هاتين الرئيتين الفلسفيتين تعبيراتهم السياسية، فالناس الذين كانوا في الوسط كانوا يميلون إلى الفردية والكونية، أما القوميين المحليين فكانوا يفضلون نوعاً من القومية والاشتراكية. وكان هذا هو التعارض الكبير في ذلك الوقت.

والآن، فإن السر الحقيقي لويتجانشتاين هو أن فكره –أي ضمن إطار تطوره– يوجد هذين الاحتمالين، وهذا طبعاً أمر خاطئ، ولكنك إذا ما افترضت ذلك فإن كل شيء حينذاك سيتبعها، وكان ويتجنشتاين قد توصل في شبابه إلى تصور عن الفرد العالمي، وذلك من خلال عمله المعروف بـ"Tractatus"، وكان

وتجنشتاين قد افترض من خلاله أن الثقافة هي عبارة نوع من الضجة، أي: أنها الشيء الذي يقومون به واللباس الذي يلبسونه. وكان الأمر المهم بالنسبة له في عمله المذكور هو الشكل الإنساني العالمي المشترك، وكان الشيء الوحيد الذي جديداً في تصوره هذا هو استخدامه للغة المنطق الرياضي، هذا المنطق الذي قام هو بنفسه ببعض المساهمات فيه، وكان وتجنشتاين حينها لا يزال فردياً كونياً وخصوصاً عندما تعاطى في آخر كتابه هذا مع الحالة الإنسانية، فهو قد توصل إلى باطنية، ولكنه افترض أن الجوهر الأخلاقي والباطني للعالم هو في أساس فردي وكوني، وإن هذا الشيء ينطبق أيضاً على البشر.

في مراحل متقدمة من حياته رأى ويتجشتاين ولأسباب غير معروفة بأن هذه الأفكار غير قابلة للعمل. وهي بالفعل كانت نظرية غير صحيحة, وإذا كانت هذه الأفكار غير صالحة للعمل فإن هذا يعني وجود احتمالين، وإن أحدهما يجب أن يكون صحيحاً، وفي الكشف عن الاحتمال الآخر قام ويتجنشتاين بعمل شيء لم يستطيع الرومانسيون السابقون عمله، أي ما كان هيردر وأتباعه ينادون به، إلا هو أن قيمة الثقافة المحلية إنما تقع في غرابتها وعدم مألوفيتها، أي أن تفردها هو الذي يجعلها جذابة، وبالتالي تفسح الطريق لنمط من حياة أفضل بكثير: "أي عد إلى جذورك بدل من تعمل نموذج كلاسيكي عالمي لفرسايل وباريس"، إن جماعة هيردر لم يذهبوا في قولهم إلى ذلك الحد، أي في القول أن ذلك ينطبق على الرياضيات والفيزياء وغيرها، فهم لم يدرسوا هذه المشكلة. أما ويتجشتاين فقد قام بتطبيقها بشكل متطرف، فاعتبر كل شيء بما فيها الرياضيات والفيزياء وكل الطباع المفهوماتية على أنه ممكن إثباتها عن طريق عرف المجتمع.

لقد أخذ ويتجنشتاين فكرة رومانسية القرية الكرباثية وقام باستخدامه في إعداد الفلسفة الجديدة للإثبات المعرفي، وحسب هذا الاستنتاج فإن كل عاداتنا، سواء تلك الخاصة بعمل الحساب التفاضلي أو تلك المتعلقة بتتويج الملك، من الممكن التأكد من صحتها عن طريق عرف المجتمع وحده، وبهذه الطريقة توصل ويتجنشتاين إلى هذه النظرية، أي بشكل ضمني ولا شعوري وباستخدام إشكالية هابسبرغ، أي بالكشف أولاً عن كيفية عمل الشوكة الأولى، ثم الانتقال إلى الشوكة الثانية، وكان ويتجنشتاين –طبعاً–على غير وعي بالجذور الاجتماعية والسياسية لنظريته الغريبة في المعرفة، أما بالنسبة لمالينوفسكي فهو شيء مغاير وذلك؛

لأنه لم ينتقل من شوكة إلى أخرى، فهو قد ابتكر خلطة مستمدة من الاثنين، فمالينوفسكي أخذ التجريبية الحسية من دعاة الكونية واستخدمها بفعالية للقضاء على مفهوم التاريخ التطوري والتخميني، وأخذ من الرومانسيين رؤيتهم للثقافة كوحدة متكاملة حيث كل شيء مرتبط ببعضه البعض، ثم أطلق على كل ذلك ما أسماه بالوظيفية.

ديفيز: في مقالتك "المفاهيم والمجتمع" قمت بعرض عدد من الموضوعات، والتي كان من بينها مذهب ويتجنشتاين القائل بان تحديد كل المفاهيم أمراً لا يمكن اعتباره ممكناً وحقيقياً بالنسبة لكل المفاهيم.

فهناك أشياء من الممكن تحديدها، وبالتالي تعليم الناس كيف يمكن استخدامها بطريقة متوقعة ومنتظمة. وكان الشيء الآخر في مقالتك هو التصور الذي يرى بأن بعض مفاهيم إنما هي مرتبطة بشكل واضح بالمجتمع (Community) الخاص بها. أعتقد أنك قلت (في مقالتك تلك) بأن الفرد –من حيث الأساس–إما أنه يمتلك هذه المفاهيم أو العكس، أي أن الفرد في الغالب: إما أنه ينتمي إلى مجمع ما أو جماعة ما أو لا ينتمي، وفي الواقع أن جزءا كبيرا من عمل الخاص بزوايا إحانسال هو في الحقيقة استكشاف للأشكال التي يقوم المجتمع فيها، بابتكار تلك المفاهيم المرتبطة به. هل تعتقد بأن هذا الرأي كان منصفاً؟

غيلنر: أعتقد بأن هذا الرأي ربما يكون منصفاً، وإن كنت لم أفكر في الأمور بذلك الشكل الواعي وبتلك الطريقة التي ذكرتها، فالذي كان يشغلني فعلياً عندما كنت في زوايا إحانسال، هو كيف أن هذا المجتمع الذي كان من المفترض أن يعد مجتمعاً دينياً، يكون انتماء الأعضاء إليه بحكم الولادة وبشكل مطلق أيضاً. وقد تكون في وضع قريب من رفض احتمال انتماء أعضائه إليه بحكم الولادة بشكل مطلق، هذا رغم وجود بعض الأفراد الذين كانوا يشكلون استثناء، وربما يعد هذا الشيء أمراًَ معاكساً لرغبات الفرد أو حتى لطبيعته، وسبب ذلك ربما يعود مثلاً إلى الانتماء إلى ثقافة تفترض بأن امتهان العمل الديني أمراً يعبر عن

تحول ذاتي، أي أن لا يمكن أن تولد مع هذا الامتهان. طبعاً كنت مأسوراً بهذه الفكرة إلى هذه الدرجة، حتى أنني أحسست وفي نهاية دراستي طبعاً بأنني قد تمكنت منها بشكل تام.

لدي الوهم –وإلى اليوم– بأنه بناء على فهمي لزوايا الأحانساليين استطعت فهم المناطق التي تعتبر جافة في الإسلام. وقد يكون في هذا الفهم الذي توصلت إليه شيء من الغطرسة، ولكنني عندما أقرأ لإثنوغرافيات عن أجزاء أخرى من العالم الإسلامي أشعر بألفة مطلقة مع هذه الرزمة من أوراق اللعب. وقد تكون الأوراق خلطت بطريقة مختلفة نوعاً ما، ولكن الشيء الأكيد أنني أعرف هذه الأوراق. إن الشيء الذي كان يشدني عندما كنت في زوايا إحانسال هو العلاقة القائمة بين النظم الدينية والسياسية. فأنا لم أكن واعياً لعمل ما ذكرته أنت قبل قليل. هذا على الرغم من عدم جراءتي على القول بأن هذا هو ما كنت أقوم به بالفعل.

ولكنني أريد أن أقول بأن التأثيرات الرئيسة على فكري كانت آتية حينها من بوبر في الجهة الأولى، وفي الجهة الأخرى كان مصدرها التقليد الخاص بمالينوفسكي الذي نقله ريموند فيرث وإسحاق شيبرا. وعلى الرغم من عدم اتفاقي مع كل التفاصيل الخاصة بهما، إلا أنني وجدت تلك الأفكار مثيرة بشكل هائل. إن الأمور التي لم أدركها حينها والتي هي الآن جلية جداً بالنسبة لي هي المناطق التي تتداخل فيها هذه التقاليد الفكرية، وهذا التداخل ليس صدفةً كما كنت أعتقد، وإنما يعود في الأساس لاشتراكهما في الجذور العائدة أصلاً إلي هابسبرغ.

ونتيجة لتأثير أعمال بالشيء وفليس، وماخ، وكابيكا، وجيرشينا، وسترنيسكي، وسزاكي، وآخرين على مالينوفسكي أصبحت أدرك الآن أن خاركو كانت تعتبر من الزاوية الفكرية إحدى الضواحي فينا. فالتأثير أرنست ماخ ووضعية مدرسة فينا كان هائلاً جداً على هذين الرجلين (أي ريموند وإسحاق شيبرا). فهناك جذور مترابطة جداً بين مواقف الفيلسوف بوبر المضادة للتاريخانية وبين الاتجاه التزامني لدى مالينوفسكي. والظريف بما فيه الكفاية بأن كلا الرجلين (فيرث وشيبرا) إنما كانا يستجيبان من خلال أعمالهما لمشكلة كانت تقع في مجال الفلسفة والعلوم الاجتماعية من جهة، وللوضع السياسي للسنوات الأخيرة لإمبراطورية هابسبرغ من جهة أخرى.

كان مالينوفسكي طبعاً قد توفي بشكل مبكر جداً، أي قبل أن يتمكن من الاستجابة لأفكار بوبر، والمشكلة أيضاً أن بوبر ذاته لم يكن بيدي أي اهتمام بالأنثروبولوجيين، فلم يكن هناك أي تفاعل مباشر بين الاثنين، ولكن أستطيع الآن أن أرى بأنهما كانا مرتبطين ليساك: (Phenotypes) ولكن ك: (Gentotypes)، فكل منهما لديه نفس الجينات الفكرية في تركيبته.

لقد كنت أحضر حلقات بوبر الدراسية، وكان له تأثير هائل علي، هذا على الرغم من أن تأثيراته كانت مخففة من جهتي بسبب بعض التحفظات الشخصية التي كانت لدي، فكان بوبر يدير حلقاته الدراسية باعتبارها مجتمعاً مغلقاً بشكل مطلق وكان هذا ما ينفرني منه، وكوني لم أكن جزءاً من الأوساط الداخلية لهذه الحلقات فإنني لم أتعرض للرفض أبداً، كما أنني لم أكن أرغب أبداً بأن أكون جزءاً من هذه الحلقات، ونتيجة لذلك كنت (حسبما أرى الآن) دائماً أرى كارل بوبر كان يتصدق فيه علي من بعيد.

كما أنني لم أنخرط في الدائرة التي مر بها أتباعه المقربين، ففي البدء يتم تعميدك ثم تصبح غير نفسك، ثم في حالة أو حالتين تدخل فعلياً ضمت حلقة إعادة التعميد كمثل حالة الأخير: بارلتي، ولكن مع ذلك فأنا معجب فكرياً ببوبر بشكل هائل، فحاجته كمدرس للهيمنة والحصول على تصديق مطلق لأفكاره، وربما أكثر من التصديق المطلق، جلعني أنفر منه بصراحة، وهو يعلم برأيي هذا، وقد ذكرت هذا الرأي في أحد أجزاء البرنامج الإذاعي الذي كان معداً بمناسبة أحد أعياد ميلاده التي أذكرها، ولا أعتقد بأن رأيي هذا كان بمثابة خبر جديد بالنسبة به، فنقدي الشخصي ملطف بإعجابي الفكري له، والعكس صحيح.

ديفز: من بين الأمور التي تبدو لي أنها حقيقية عنك هو أنك مشيد العالم الفكري، ففي موقع معين قمت مثلاً بإعداد دراسة عن موضوع معين أمعنت التفكير فيه وحددت من خلاله رأيك. ومنذ ذلك الوقت وأنت تعرف ما عرفت أي أنك على علم بما علمت به، وهذا بحد ذاته يعد مجالاً مؤسساً من الحقيقة. يرد هنا إلى ذهني وبشكل محدد أطروحة النموذج الانقسامي، هذا على الرغم من وجود قائمة أخرى لك تشتمل على خمس طوبات: النظرية الانقسامية، والتحليل النفسي، وفيتجنشتاين، والقومية، والاشتراكية، والتحول في التنويرية. هل تعتقد بعدالة هذا التوصيف؟

غيلنر: الشيء الحقيقي هو ميلي الشديد إلى النماذج الدقيقة والمرتبة والتي أحاول دراستها، وسأكون غير مستريح إذا لم يكن لدي نموذج الشيء الحقيقي أيضاً هو أنني عادة ما أكون قنوعاً إذا ما وجدت بنية جيدة ومنظمة، وإذا لم توجد هذه البنية فأحس بتأنيب الضمير، والذي أتمنى أن لا يكون صحيحاً، وهذا أمر متروك لك وللآخرين لكي تبدوا حكمكم عليه، وهو أن السبب يكمن في كوني راض عن نفسي وواثق منها، بل أنتظر أن يعود السبب لامتلاكي لبنية ما، فإني بنية أو نظرية ستكون مناسبة، وهذا لا يعني أن البنية صحيحة ولكن فائدة البنية في كونها تجعلك تلاحظ موقف القرينة؛ فهي إما مع البنية أو ضدها، وبدون بنية نحن لا نعرف إلى هاوية نسير، فأنا أرى نفسي كنوع من المحترف الهاملتي، (نسبة إلى هاملت في مسرحية شكسبير) الذي يعيش على الشك، أنا أحب امتلاك النماذج وأحاول تشييدها.

انظر مثلاً إلى التنظيم الانقسامي، فهو يبدو أنه يناسب عدداً كبيراً من المجتمعات وهو قيم بصورة كبيرة، وأنا على علم كامل بحقيقة أنه تعرض إلى نقد متواصل في العقود القريبة الماضية، ولقد أمعنت النظر جيداً في الموضوع، ولكن أرى أن حجتي الرئيسة هي أنه لا توجد إجابة أخرى أفضل للمشكلة من تلك التي ابتكرتها النظرية الانقسامية، أي وبشكل محدد كيف يمكن المحافظة على النظام في مجتمع تختفي فيه الدولة المركزية بشكل كامل، أو أنها ضعيفة إلى حد بعيد لدرجة أنه لا توجد لديها القوة الكافية لفرض النظام؟ خذ على سبيل المثال المنطقة التي كنت أنا مهتماً بها بشكل رئيسي (زوايا جبال الأطلس): فهناك كان يعيش حوالي نصف السكان، وربما كان أكثر أهالي شمال أفريقيا يعتمدون ببساطة على أقاربهم لتصحيح الأوضاع المعوجة، وليس على آلة سلطة الدولة المركزية، والتي هي إما أنها غائبة أو غير عادلة بشكل كامل.

ففي ظروف كهذه كيف يمكن المحافظة على النظام؟ فالنظام هنا محافظ عليه بشكل كاف حتى يتمكن الأهالي من حرث حقولهم وبذرها وحصدها، وكذلك حتى يتمكنوا من القيام بالتجارة البسيطة والسفر لأداء الحج واختيار زوجات لسن بالضرورة من مناطق قريبة، النظرية الانقسامية تؤكد على أن هذه المجتمعات ذات الطابع الانقسامي يوجد ما يمكن تشبيههم بـ"فرق كرة القدم"، هذه الفرق معدة سلفاً حتى يمكن اعتمادها

عندما يكون هناك صراع. وهذه الفرق موجودة ضمن عدد من المستويات والأحجام المتباينة، وهي مبينة ومعدة وقابلة للاستنهاض عند مواجهة أي نوع من الصراع.

إن النظرية الانقسامية برأيي هي النظرية الوحيدة الموجودة والقادرة على إعطاء تفسير لهذا النظام، وهي كذلك النظرية المتوافقة مع عدد كبير من الحقائق الأثنوغرافية الخاصة التي قمت بجمعها أو تلك العائدة للآخرين، وإن لم تتواجد في مثل هذه المجتمعات فإنه من الصعب لأحدهم أن يعرف مثلاً من هو الشخص الذي سوف يطلق عليه النار، فلا بد من وجود تحديد للطرفين، أي للضحية الممكنة وللمعتدي الكامن، أما إذا كانت الأمور مفتوحة بشكل كامل للجميع فإن ذلك يعني أنه بمجرد أن يقتل أي فرد فسيذهب الجميع للاختفاء في كل مرة، وذلك بحجة عدم معرفتهم من المستهدف فيهم.

حسناً، هذا ليس هو الواقع، فالواقع أنهم يعرفون من هو الشخص الذي سيكون مستهدفاً، وبسبب كل ذلك ذهبت لإمساك بهذه النظرية، فالنظام في حالة قد أمنت المحافظة عليه برأيي، ولم تترك الأمور للفوضى الكاملة، ونتيجة لكل ذلك بدت الأمور تتضح لي بأن هوبس كان على خطأ، وأن ابن خلدون ودوركايم وإيفانز بريتشارد على صواب، فالفوضى تقود إلى التضامن وليس إلى ما كان يعتقد هوبس.

ديفيز: لقد ذكرت قبل قليل بأنك لم تتعلق بأي خطف أو خيط أو ثقل سنارة أيدولوجية، هل هذا صحيح؟

غيلنر: هذا صحيح. فأنا في حياتي لم أكن أبداً صاحب اعتقاد، بل كنت دائماً أغبط أصحاب العقائد وأمتعض منهم أيضاً، نعم، هذا صحيح فأنا لم أمتلك يوماً ما اللطف العقائدي.

ديفيز: يبدو أن هذا وصف غير مريح، وهو أيضاً مصدر للتوتر، إن هذا الأمر اتضح بشكل جلي في مراجعتك للكتاب يونغ بروهل حول السيرة الذاتية لحنا أرنت؟

غيلنر: نعم، إن كوني لم يكن لدي معتقداً أبداً، وعد امتلاكي لعضوية في جماعة معينة هو بحد ذاته من الحقائق الأساسية في حياتي، هكذا كانت الأمور، وربما يفسر عدم امتلاكي لمعتقد على أنه شيء من الادعاء المتسم بالغرور، ولكنني أعتقد بأنني أتفهم جيداً ماذا يريد كل من ديكارت وهيوم وكانت قوله، أي بالتحديد

أهمية النضال من أجل وضع أسس لقواعد المعرفة، فالذي سعى إلى تثبته هؤلاء الفلاسفة أفهمه جيداً، فإنني وإن لم أكن عضواً في جماعة ما، وبسبب وجودي على الهامش الرقمي فقد أتاح لي هذا الوضع المجال لفهم ما يريده رومانسيو القرن التاسع عشر، أي ذلك الحين إلى المجتمع الذي كانوا يهدفون إليه.

هذا ما توفره الهامشية الجماعية للفرد، وعدم الاحتفاظ بمعتقد يوفر للإنسان فهماً لما يعنيه الزخم الذي يحيط بالفكر، نعم، هذه حقيقة، أما إذا كان كل ما أملكه يعد من ناحية أخرى مساوياً للدين، فهذا موضوع آخر، فأنا لم أكن أبداً يوماً داخل الدين، ليس فقط لكوني لم أكن في الداخل، ولكن لكوني أيضاً لم يكن لدي أبداً أي حنين لذلك، وقد أكون غير معبر لهذا الجانب، وأتذكر أنه في إحدى الحلقات الدراسية حيث كان يدور النقاش حول الصومال والقداسة، فقام أحد الحاضرين ليقول: "الشيء المهم هو أنه يبدو بأن هناك باطنية أكثر في الإسلام الصومالي منه في الإسلام البربري"، ثم قام بول ستيرلينغ ليقول: "إن هذا ليس له علاقة بكون الفرد صومالياً، وإنما ذلك له علاقة بحقيقة أن الإخباري الذي أدلى بالمعلومات عن الصومالية هو أندرز يوجسكي وليس "أرنست غيلنر" وأعتقد بأن هذا يعد حقيقة فأنا أفتقد الإحساس بالانتماء كعضو في جماعة معينة، ولكنني لا أفتقد كوني عضواً في ديانة، فأنا لم أشعر على هذا النحو أبداً.

ديفز: إذاً هل ما زال القسم غائباً؟

غيلنر: في عمري البالغ حتى الآن أربعة وستون لم يستطع أحد جعلي أقوم بالحلف بأي قسم ما، حسناً، فأنا أقسمت في هذه الكلية (أي كلية الملك في جامعة كيمبردج) وقد أكون تسببت في أحداث تغيير في شعائر كلية الملك؛ وذلك لأن التقليد الذي كان متبعاً هو أنك عندما تقوم بتأدية القسم كزميل في الكلية يتوجب عليك الجلوس على ركبتيك أمام عميد الكلية بينما هو يكون ممسكاً بيديك، وكنت قبل الحفل أتحدث لافتاً الانتباه إلى هذه الشعائر بقولي: "لم أكن أعتقد بأنني سأركع أمام فيلسوف لغوي"، وقد وصل هذا الكلام إلى برنارد وليامز لا أتذكر أي كلمات استخدمتها، ولكنه قال بالقليل أو الكثير التالي: "اللعنة علي إذا تركت هذا الرجل (أي غيلنر) يسخر مني"، ثم قال لي: "لقد خسرت، فأنا العميد الآن وأقولها بأنك

لن تركع"، وهكذا فقد منعت من الركوع، ومنذ حادثتي تلك ألغي تقليد ركوع الزملاء الجدد الملتحقين بكلية الملك أمام عميدها.

****

References Cited:

*) أستاذ الأنثروبولوجيا المساعد، جامعة البحرين، والمقابلة تنشر بالاتفاق مع الزميلة "الاجتهاد".

Gellner, E. 1959. Words and Things: A Critical Account of Linguistic philosophy and a Study in Ideology. London: Colancz.

_______. 1969. Saints of the Atlas. London: Weidenfeld and Nicolson.

_______. 1973. Primitive Communism. A Review Article. Man. Vol. 16, PP. 536 – 542.

_______. 1975. The Soviet and the Savage. Current Anthropology. Vol. 16, PP. 595 – 617.

_______. Editor. 1980. Soviet and Western Anthropology. London: Duckworth.

_______. 1981. Muslim Society. Cambridge: Cambridge University Press.

_______. 1985a. Soviets Against Wittfogel, or , The Anthropological Conditions of Mature Marxism. Anthropologisch – Sociologisch Centrum, Euromed Working Papers 13.

_______. 1985b. “Concepts and Community”. in Relativism and the Social Sciences. Pp. 16 – 86. Cambridge: Cambridge University Press.

_______. 1987a. “from Koenigsberg to Manhttan (or Hannah, Rahel, Martin, and Elfriede, or, The Neighbour’s Cemeinschaft),” in Culture, Identity, and Politics, pp. 75-90. Cambridge: Cambridge University Prss.

Wittgenstein, L. 1921. Tractatus Logico – Philosophicus. London: Routledge and Kegan Paul.

Young, - Breuhl, E. 1982. Hannah Arendt: For Love of the World. New Haven London: Yale University Press.

الترجمة بين روح النص وفضاءات السياق
إبراهيم عبد القادر المازني نموذجاً

محمد شاهين*

ليس ثمة شك أن المازني يعد من رواد الكتّاب المترجمين في هذا القرن، ولا يمكن أن ينكر أحد فضله ومساهماته الثرة في نقل حضارة الغرب إلى العربية، وقد عرج في ترجماته على عدد من مشاهير الكتاب والأدباء الغربيين ابتداء بشكسبير ومرورا بغوته وشيلر وغيرهم، وترك بذلك بصمات واضحة في فن الترجمة إلى اللغة العربية، وساهم في رفد الأدب العربي وإثرائه.

ومن الواضح أن ترجمته الأدبية كان مبعثها الرغبة الأكيدة في الاطلاع على ثقافة الأمم وحضارتها ونقلها إلى لغته الأم، إذ نشعر في كل ترجماته أن لديه الرغبة الصادقة في تمثل روح الحضارة، وانعكاس ذلك على مهارته العالية في النقل من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، يساعده في ذلك ملكة لغوية قوية بالعربية.

والقارئ لترجماته يلمس أنها نتاج خيال أدبي خصب، فكان يقتنص روح النص ويترجمه، ويعمل ملكته اللغوية فيه بما يسهم في إخراجه إلى اللغة العربية محتفظا بهذه الروح ما أمكن. ومع تقديرنا واعترافنا بجهوده الكبيرة في هذا الميدان، إلا أن ما نأخذه على ترجماته ولعه بالتصرف والتغيير، وإطلاق العنان لنفسه في التعامل مع النص أثناء الترجمة، ولعل هذا التغيير في أساسيات النص يعود إلى ثقته في لغته العربية، وقدرته على استيعاب وتحويل النص وتقديمه بأكثر من قالب لغوي رفيع المستوى.

وقد فات المازني أن مثل هذه الممارسة والإكثار من التغيير يحيد بالمترجم عن أساسيات النص التي لا بد من تقديمها بما فيها من ومضات دقيقه موحية، ولها دلالتها التي تضفي على النص أبعادا معينة، وبدونها لا نستطيع أن نسبر أعماق النص ونستشرف آفاقه، ولابد في الترجمة من المحافظة على الأساسيات الرئيسية التي يتركب منها النص، وتشكل عوامل أساسية فيه، ولكننا مع هذا نحاول أن نلمس أسبابا تشفع للمازني فيما ذهب إليه من تصرف في النص، بما قد يحيد به عن بعض الأساسيات الرئيسة في النص، وسياقاته الخارجية

التي تعد ذات دور فاعل في سبر أعماق النص ودلالته، ولا يمكن تجاهلها عند الترجمة؛ لأنها تشكل فضاءات سياقية لا تقل أهمية عن روح النص وجوهره.

وللوقوف على بعض آثار التصرف في النص الذي قد يحيد بالمترجم عن السياقات رأينا أن نتناول بعض النماذج المترجمة للمازني، لنبين كيف أن السياق الخارجي يعد ثيمة أساسية في النص لا يمكن تجاهلها، لتقديمه بمعناه الصحيح إلى القارئ، ورأيت أن أختار بعض النماذج من ترجمة المازني لآلة الزمن للكاتب المعروف ج هـ ج، ولز، وبعض آراء المازني في مناقشته لآراء نوردو في حصاد الهشيم، وقد اخترت هذين النموذجين، لأسباب منها:

- إنني أردت أن تكون هذه المناقشة استكمالا لما بدأت به نعمات فؤاد في مناقشتها لترجمة المازني لآلة الزمن، إذ تمكنت من وضع يدها على جوهر المشكلة ومجملها، وعرضتها بطريقة موضوعية تشجع القارئ على تتبع التفاصيل، عندما تتبعت بعض مواطن التغيير في ترجمة النص، وأشارت إلى أن التغيير قد يكون ضرورة لابد منها للمترجم، وقد يكون غير لائق في النص في بعض الأحيان.

- السبب الثاني: يرجع إلى ما يمكن ملاحظته من التماهي بين حياة المازني وحياة ولز، فمن المعرف أن ولز متخصص في علوم البيولوجيا، وكذلك المازني الذي أهله تخصصه في العلوم لدراسة الطب، ثم أعرض عنه بعد حصة التشريح الأولى، كما أن كلا من الكاتبين اتجه إلى عالم الخيال تلبية لموهبته الفنية بدلا من المسار العلمي، ويجمع بينهما أيضا أنهما يجعلان من المشاعر أساسا للفن، ولكنهما انطلقا باتجاهين متعاكسين، فالمازني أعرض عن واقع المرض فعلا وواقعيته فنا، وأقبل ولز على مواجهة هذا الواقع فعلا وفنا.

أما سبب اختيار مناقشته لآراء نوردو فيعود إلى أن هنالك سياقات مهمة جدا أغفلها المازني في أثناء مناقشته، تعد انموذجا صادقا لأهمية مراعاة السياقات الخارجية في التعامل مع النص.

والمازني في معرض تعليقه على ما ذهب إليه نوردو في حصاد الهشيم، من حيث إن الفنون والشعر لن تشغل إلا مكانا ضئيلا جدا في الحياة الفعلية للقرون البعيدة، ويضرب على ذلك أمثلة من تاريخ اضمحلال

الفنون (ص67)، ينبري للدفاع عن مستقبل الفنون بأسلوبه الرائع، محاولا إثبات خطأ ما ذهب إليه نوردو في نبوءته تلك، وفاته أن نوردو كتب ما كتب في سياق معقد نكتفي بالإشارة إليه بإيجاز:

أولا: السياق الزمني: إذ إن ما ذهب إليه نوردو هو نتيجة آراء سادت في الحقبة الأخيرة من القرن التاسع عشر، حيث عرفت هذه الفترة بنهاية المطاف، وأحيانا بالانحلال، وقد عبرت قصائد هذه الفترة وقصصها عن الروح التي سادت في ذلك العصر، واتسمت بالذاتية والإفراط في العاطفة، وجاءت كرد فعل على روايات العصر وقصائده الطويلة.

ثانيا: السياق الحضاري: وفي هذا السياق يؤكد نوردو بطريقة شبه علميه أن مصير كل ما هو هام من فنون وآداب برزت أهميتها في نهاية القرن التاسع عشر سيكون مآلها الاندثار، وارتبطت أفكاره بروح الكآبة التي هيمنت على نهاية القرن، وتعد أفكاره امتدادا لأفكار نادى بها عدد من الكتاب، من حيث ارتباط الأدب بالمرأة، وبشكل لا مجال للتفصيل فيه الآن.

ولو أن المازني تنبه إلى هذين السياقين لوفر على نفسه عناء المناقشة والدفاع عن مستقبل الفنون، ولما أخذ أفكار نوردو على أنها أفكار مستقلة.

ونعود إلى آلة الزمن التي نرى أنّ خير من يقدمها إلينا هو باتريك بارندر، وهو من كبار المختصين في ولز ومن مشاهير النقاد المحدثين، وقد اعتبر بارندر أن آلة الزمن أحد كتب النبوءات، إذ تلقي بظلها على المستقبل، يقول بارندر في تقديم كتابه: "تتركز هذه الدراسة عن ولز والقصص العلمي حول "آلة الزمن" التي اعتبرها أحد كتب النبوءات، في أواخر القرن التاسع عشر، إذ تلقي بظلها على المستقبل، فالسفر في الزمن وفكرة آلة الزمن لم يكن لها من الرواج مثلما نجده في هذه الأيام. ذلك أننا ما زلنا نعيش تحت تأثير السحر الذي نفثه اختراع ولز قبل قرن من الزمان" (عباس ص8).

وفي مواقع كثيرة من الكتاب يتحدث عن أفكار ولز المعقدة التي ضمنها هذا الكتاب، ففيه فكرة النبوءة الأدبية من حيث اتصالها بصنوف القصص العلمي، وإمكانات الفضاء والزمن، ومفهوم إنزال الإنسان عن كرسيه، ونظرية ولز في التاريخ كما تعكسها الرومنسيات العلمية. وفيه ما يدين به ولز لكتاب جيبون

المشهور "أفول الإمبراطورية الرومانية وسقوطها"، وتتضمن الدراسة أيضا تعريف ولز الأدبي لذاته من حيث كونه مواطنا عالميا وبحثه الخيالي عن عام جديد، وأكثر من ذلك يحتوي الكتاب على التركيب المعقد ليوطوبيا ولز، وتأثيره في اثنين من اليوتوبيين، هما زمياتن واورول.

وفي معرض تعليقه على آلة الزمن يلاحظ بارندر أن المورلوكيين آكلي لحوم البشر، وأهل المريخ مصاصي الدم، وحمام الألم الذي يشرح فيه الدكتور مورو الحيوانات الحية ليحولها إلى كائنات بشرية كاذبة، كل هذه وجدت طريقها إلى ذهن ولز في السنوات التي كان كثيرا ما يجد نفسه فيها طريح الفراش ويبصق دما، وبما أن مرضه شخص (خطأ) على أنه السل، فإن أول آدمي يقابله المسافر في الزمن وجها لوجه كان "ذا جمال محموم كالمسلول" (عباس 71).

وتبدأ آلة الزمن بوصف المسافر في الزمن وهو يشرح موضوعا شائكا، وعيناه الرماديتان تلمعان وتتلألآن، ويحمر وجهه الشاحب عادة.. وفي الخاتمة.. خاتمة آلة الزمن يقدر الراوي أن المسافر في الزمن ربما اندفع عائدا إلى الماضي، وضاع بين متوحشي العصر الحجري شاربي الدماء، وكل هذه الإشارات وغيرها (وهي كثيرة) إلى الدم ولونه في آلة الزمن وفي غيرها من أعمال ولز، وخصوصا جزيرة الدكتور مورو (وهي أقرب عمل إلى آلة الزمن) تدل على أن صورة الدم بكل ما لها من تفاصيل وارتباطات هي صورة أساسية، ليس فقط في خيال ولز العلمي بل أيضا في حياته الشخصية، إذ ارتبطت الواحدة بالأخرى، وكما يلاحظ بارندر، فقد قضى ولز ما يقرب من عقد من الزمان (1888-1898) وهو في أغلب الأحيان قعيد الفراش.

إن حذف المازني لتشبيه "القوس الحامي الأحمر" من الترجمة لا يوجد ما يبرره سوى إغفال العلاقة العضوية بين حياة ولز وفنّه. وينسحب هذا على تصّرف المازني بترجمة "مياه البحر الحمراء" (الترجمة المنصفة) وتحويلها إلى "احمرار الماء". وهنا اختلاف طبعا مع نعمات فؤاد في اعتقادها الذي تقول فيه: "المعنيان قريبان جدا وتصرف المازني لا عيب فيه" (ص255).

ومن الواضح أن نعمات فؤاد لم تعبأ بظروف الكتابة الأساسية هذه عند ولز مما جعلها تبرر تصرف المازني مؤكدة أن هناك أشياء أغفل فيها المازني (الحرفية) في الترجمة لتتسق مع الطابع العربي في التعبير وتقدّم الأمثلة التالية:

الحرفية: واشتد البرد الذي نفذ إلى نخاع عظامي.

المازني: واشتد علي البرد ووقف منه جلدي.

الحرفية: وغلبني الألم الذي شعرت به عند التنفس.

المازني: وتعذر التنفس (255).

ولو قام المازني بالترجمة وفي حسابه معاناة ولز لما استبدل البرد الذي ينفذ إلى نخاع العظام بمجرد اشتداد البرد، ولما اكتفى بتعذر التنفس مقابل مغالبة الألم وغلبته التي تحدث عند التنفس.

ومن الصور الهامة التي سها عنها المازني وتنبهت إليها نعمات فؤاد، واكتفت بالإشارة إلى الاختلاف بين ترجمة المازني وما تسمّيه ترجمة حرفية (وذلك من قبيل الشفاعة للمترجم طبعا) هي صورة العينين وما يتفرع عنهما ويرتبط بهما، ففي رأي نعمات فؤاد هناك ألفاظ وعبارات اختلفت فيها ترجمة المازني عن الترجمة الحرفية ومن ذلك:

الترجمة الحرفية: "وزادت مع اشتداد الظلام ندف الثلج الدوارة زيادة وافرة، وتراقصت أمام عيني".

ترجمة المازني: "وجعل الثلج المتساقط يزداد مع الظلام ويأتي من كل صوب".

وتعلق نعمات فؤاد قائلة: "إن الاختلاف بين العبارتين واضح" (ص254).

ومن يعرف ولز معرفة حقة يدرك أهمية العينين في كتاباته، ويتحاشى أي عبث بما يصوره ولز من خلال العينين.

وتلاحظ نعمات فؤاد أنّ المازني يتخطى أحيانا بعض الألفاظ، فيزيد من عنده ألفاظا ليست موجودة في الأصل فهو مثلا: يضيف كلمة: أأقول كلمة ساكنة التي ترد في النص الأصلي مستقلة ومتبوعة بعلامة

استفهام(؟) إذ تصبح: إن من العسير أنْ أصور لكم سكونها ووقعها. وتعقب نعمات فؤاد على هذا بقولها: "أضاف كلمة (ووقعه) هنا ليرسم ظلال المعنى الذي أراده الكاتب" والمقصود بالكاتب طبعا ولز.

مثل هذا الموقف يذكرنا بمدى الحرية التي يجب أن يتمتع بها المترجم ليضيف إلى النص الأصلي ما يراه معينا على فهمه مترجما، وهذا أمر يخلو من الشرعية فكم من النصوص ابتعد المترجم بها عن حرفية النص. ولكن الموقف ليس بمثل هذه البساطة خصوصا عندما يكون النص أدبيا، والمعروف أن المشكلة في الترجمة هنا تكمن في اللغة الأدبية التي يتحكم بنقلها خيال الكاتب، لا قاموس اللغة واستعمالها الدراج. إضافة المازني كلمة أأقول إلى ساكنة مقبولة ومشروعة وذكية، وأضافها المازني خشية أن تكون كلمة ساكنة (وربما تكون سكون أدق) بمفردها محيرة للقارئ لا تهديه إلى شيء، فتبرع بإضافة أأقول ليضيف فعلا وفاعلا إلى السكون، ولكن المتفحص لهذه الإضافة يوافق نعمات فؤاد على تعليقها: "وهذا اللفظ بدونه لا تنقص الترجمة شيئا" (ص254).

وعلاوة على ذلك فإن جملة "أأقول" لا تضيف شيئا غير تأكيد على أن القائل هو الراوي ومعروف أنّ كل كلمة في القصة من قول الراوي، لكن المازني لم يضفها عبثا، وأغلب الظن أنه كان يدرك ما أدركته نعمات فؤاد في تعليقها هنا، بل إنه قدر أن كلمة ساكنة مفردة غير مستساغة عند القارئ العربي ولو من الناحية الأسلوبية والشكلية، ولو أن المازني قام بالترجمة هذه الأيام لما وجد نفسه مضطرا إلى مثل هذه الإضافة؛ لأن القصص والروايات العربية أصبحت مليئة بالاقتضاب الذي أضحى أمرا مقبولا عند القارئ العربي منذ بروز الفن القصصي حديثا في العقود الأخيرة.

وفي اعتقادي أن خير مخرج للمترجم في هذه الحالة أن يتذكر أنه يصوّر صورة، وأن عليه أن يحافظ على هذه الصورة قدر الإمكان، ولا يغريه عدم وضوحها وتقديم ما يرفدها من شرح وتعليل. فالمطلوب من المترجم هنا ألا يظهر ما أخفاه الكاتب الأصلي عمدا.

ومجمل القول أن السكون أو السكينة أو الصمت ينطق بحاله، والتعبير عنه لابد أن يكون بأقصى درجات الاقتضاب، وهو حالة درامية تنطق بذاتها ولا تستنطق من خارجها. مثل هذه الحالة عاشها ولز فعلا وتمثلها فنا في آلة الزمن وفي غيرها من كتاباته.

نحن نعلم أن ولز كان يخشى الموت بل كان يذعر منه، وقد تمثلت شخوصه في قصصه هذا الذعر إلى أعمق درجات التمثيل، والتمثل، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر: المسافر في الزمن في آلة الزمن الذي يدرك في رحلته أن الجنس البشري يخوض صراعا وحشيا للبقاء، لا يستطيع في النهاية الفوز فيه؛ لأن الحياة على الأرض مصيرها الفناء، وجعل ولز هذا المسافر قادرا على تجنب موته الطبيعي، وقد مكنه من أن يخدع الموت وينزل الموت عنفا على بعض ذرية البشرية الأبعدين قبل أن يقضي حتفه، وهكذا يشهد المسافر في الزمن الموت الجماعي للجنس والبيئة التي أبقته أصلا على قيد الحياة.

والسؤال الذي يبرز هنا بالنسبة لتأثر ترجمة المازني بغياب السياق الذي كتب ولز فيه النص المترجم هو إذا كان المازني قد غيّب السياق عمدا بسبب حساسيته المفرطه، وإلا لماذا حذف تشبيه "أحمر" وخفف من مجاز "مياه البحر الحمراء"، وحذف "المضطربة الحمراء" من المياه المضطربة الحمراء، وحول ما يمكن أن يكون ترجمة حرفية "وأصابني دوار مميت" إلى "وعانيت من ذلك كربا شديدا!" (وهل يتساوى مع الدوار المميت؟) ولماذا حذف "مريضا مرتبكا" من "كنت واقفا مريضا مرتبكا"؟ ولماذا حذف "المريع" من "الفزع المريع؟".

في اعتقادي أن ظاهرة التصرف هذه لها ارتباط ليس ببعيد بحساسية المازني، ربما حاول المازني إخفاء الإشارة إلى الدم والمرض والارتباك كي لا تعود إليه ذكرى الإغماء عندما أربكه وأمرضه منظر الدماء في غرفة التشريح الذي أغمي عليه فيها.

وعلى الرغم من بعض الأمور السياقية التي أغفلها المازني أثناء تصرفه بالنص، يظل المازني مترجما مرموقا ليس فقط بتمكنه وأسلوبه السلس وثقافته الواسعة، بل بسبب صدقه مع نفسه، واستجابته لحسه المرهف الذي كان يملي عليه موقفا منسجما ومتوافقا مع واقع الحياة وواقعية الفن، ويظل الفن الركيزة الأساسية ليس في التماهي بين المازني وولز فقط بل في الترجمة بسياق وبدون سياق.

والذي يؤكد لنا ما نذهب إليه أن المازني عندما يكون على معرفة بالسياق فإن فكرته عما هو مترجم تكون وافية بالغرض محصّنة من التحليل، كما عمل فيما كتبه عن عمر الخيام أمن المتصوفة؟ ترجمة رباعياته، وكذلك الأمر في مقالته عن عمر الخيام نظرة تحليلية في شعره. وعندما لا يكون للنص المترجم سياق معّقد نجد أن المازني يوفق في نقله إلى العربية كما في مسرحية تاجر البندقية، فلما كان شكسبير خارج سياق الزمن، فإن عرض المازني له لا يتطلب معرفة في عقدة السياق.

وخلاصة القول أن المازني مترجم قد ساهم في إثراء العربية بترجماته ومناقشاته، ولكنه كان ولعا بالتصرف في النصوص، مغفلا أحيانا سياقاته الخارجية التي تعد فضاءات نطل منها على عالم النص والمبدع معا.

* * *

المصادر بالعربية

*) باحث وأكاديمي من الأردن.

- إبراهيم عبد القادر المازني، حصاد الهشيم، القاهرة، 1924.
- نعمات أحمد فؤاد، أدب المازني، القاهرة، 1961.
- "المرحوم الكاتب الكبير إبراهيم عبد القادر المازني" في أبحاث المؤتمر العلمي الثالث، العقاد وشكري والمازني، قنا، 1991، ص 211-216.
- باترك بارندر، ظلال المستقبل هـ.ج.ولز: خياله العلمي ونبوؤته، ترجمة بكر عباس، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997.
- هـ.ج. ولز آلة الزمن ترجمة سمير عزت نصار، عمان، 1991.

المراجع بالإنجليزية

- Patrick Parrinder, Shadows of the Future H. G. Wells, Science Fiction and Prophecy.

- H.G. Wells, The Time Machine 1895 reprinted in Bantam Book (London) 1982.
- Bernard Bergonzi, The Turn of the Century, London, 1972.
- Peter Nichols, Modernism: A Literary Guide, London, 1995.

دور وسائل الاتصال في تأجيج صراع الحضارات

محمد عايش*

احتلت مسألة الصورة الذهنية الوطنية (National Image) لأمة ما في وسائل إعلام أمة أخرى، مكانة مرموقة في البحوث والدراسات التي أنجزت خلال العقود الأربعة الماضية، في إطار النقاشات المتعلقة بالاتصال الدولي والعولمة الثقافية. وقد تركز معظم الاهتمام على دراسة موضوع الصورة النمطية (Stereotype)، وتأثيراتها المحتملة في العلاقات السياسية والثقافية بين الدول. واستندت البحوث والنقاشات المتعلقة بالصور الذهنية إلى افتراض أن نقل وسائل الاتصال لهذه الصور، بشكل منهجي ومنتظم، سيؤدي في نهاية المطاف إلى تشكيل رأي عام مساند أو معاد نحو الأمم التي ترتبط بها الصور المنقولة، وبالتالي إلى التأثير في صنع السياسات الخارجية نحو تلك الأمم. ومن هنا فإن موضوع صور الأمم الأجنبية في وسائل الإعلام، بات يشكل مبعث اهتمام للكثير من الدول، خاصة النامية منها، حيث بذلت الجهود البحثية لتحليل تلك الصور، والتعرف إلى محدداتها، ومحاولة وضع الاستراتيجيات الإعلامية للتعامل معها.

وكغيرها من الأمم، تواجه الأمة العربية في هذا المجال –ومنذ عدة عقود– تحديات خطرة، مرتبطة بملامح صورتها القومية في وسائل الإعلام الغربية بشكل عام. وقد أجمعت نتائج الدراسات العلمية أن وسائل الإعلام في الغرب من صحافة وإذاعة وتلفزيون وسينما، تقوم برسم صورة مشوهة وسلبية وغير دقيقة للعرب في مضامينها المختلفة، وبخاصة في مطلع الألفية الثالثة، مما قد يكون أسهم في خلق وتعزيز أنماط من التفكير المناوئ للعرب في أذهان الجمهور، ونظراً لجسامة هذا التحدي، فقد شكل موضوع الصورة العربية في وسائل الإعلام الغربية مجالاً للمناظرات الثقافية والفكرية والسياسية في العديد من المنابر الدولية، وفي مجموعة من التقارير العامة والصحفية، وفي كم هائل من البحوث والدراسات العلمية. ومن الغريب أن السواد الأعظم من البحوث والنقاشات المتعلقة بالصورة العربية في وسائل الإعلام تلك قد برز في الغرب عموماً وفي الولايات المتحدة بشكل خاص، بينما لم يحظ هذا الموضوع الهام إلا بالنزر اليسير من الاهتمام داخل الوطن العربي.

إن سؤال "لماذا يصوروننا هكذا في وسائل إعلامهم؟" هو القضية المطروحة أمام الباحثين والمفكرين والمثقفين العرب منذ أوائل الخمسينيات، وحتى السنوات الأولى من القرن الجديد. فما من شك في أن الدور الذي تقوم به وسائل الإعلام الأمريكية في نقل وتشكيل المعلومات المتعلقة بالعالم العربي، هو دور مؤثر في بلورة رأي عام أمريكي حول المنطقة، وله ارتباط بعملية صنع السياسة الخارجية الأمريكية نحو العرب، خاصة بعد التحولات الدولية الأخيرة المذهلة، التي جعلت من الولايات المتحدة القوة العظمى في العالم بلا منازع.

ويعرض المقال التالي لأبرز الاتجاهات التحليلية لصورة العرب في الإعلام الأمريكي في محاولة لتشكيل فهم أفضل لطبيعة الدور الذي يقوم به الإعلام الأمريكي في تأجيج مشاعر العداء للعرب والمسلمين.

تغطية وسائل الإعلام الأمريكية للشرق الأوسط: خلفيه تاريخية

كان موضوع تغطية وسائل الإعلام الأمريكية للشرق الأوسط لسنوات كثيرة، مبعثاً للاهتمام في النقاشات التي جرت وتجري في الأوساط الأكاديمية والصحفية والعربية في الولايات المتحدة والعالم العربي. وقبل حرب حزيران عام 1967، لاحظ الباحثون أن اهتمام وسائل الإعلام الأمريكية بالشرق الأوسط كان نادراً. ويرى أحد الباحثين وهو وولف أنه خلال تلك الفترة، كانت المقالات الصحفية حول الشرق الأوسط قليلة الظهور، وغالباً ما كان محتواها يتعلق بالأخبار السلبية، كالحروب والفوضى السياسية والكوارث الطبيعية. وقد كانت تغطية وسائل الإعلام الأمريكية للحوادث الشرق أوسطية في تلك الفترة، بؤرة نقاش في عدد من البحوث، التي أكدت نتائجها بشكل لا يقبل الشك، صحة الاتهامات المطروحة آنذاك، حول نقل تلك الوسائل لصورة سلبية للعرب، وأخرى إيجابية لإسرائيل. وقد حدا التصوير السلبي للعرب في وسائل الإعلام الأمريكية بالصحفي المعروف Nicholas Von Hoffman أن يلاحظ " بأنه لم يتم الحط من منزلة فئة دينية أو ثقافية أو قومية، بشكل منهجي وشامل، مثلما حدث بالنسبة للعرب.

ويرى معظم الباحثين أن سنة 1967 كانت نقطة تحول هامة، فيما يتعلق بالنقاشات حول تغطية وسائل الإعلام الأمريكية للشرق الأوسط في الدوائر الأكاديمية والصحفية على الساحة الأمريكية. ويلاحظ وولف

أن حرب حزيران 1967 قد فتحت المجال أمام تغطية أوسع للشرق الأوسط، خاصة بعد أن تحولت المنطقة إلى بؤرة للاهتمامات والجهود الدبلوماسية الأمريكية الرامية إلى وضع حل للصراع العربي الإسرائيلي بالطرق السلمية. وقد قادت تلك الحرب إلى بروز اهتمام أكبر لدى الباحثين الأمريكيين بالمنطقة العربية، وبدور وسائل الإعلام الأمريكية في التأثير في أنماط العلاقات القائمة بين الولايات المتحدة والعالم العربي.

وفيما شكلت حرب 1967 بداية توسع الاهتمام الأكاديمي والصحفي الأمريكي بالعالم العربي، أظهرت حرب تشرين لعام 1973 بداية تحول في مضامين ذلك الاهتمام واتجاهاته وأطرافه. وتواصلت الاتجاهات الإيجابية في الصحافة الأمريكية نحو العرب خلال الانتفاضة الفلسطينية الأولى وخلال عملية السلام التي رعتها الولايات المتحدة بين العرب والإسرائيليين في التسعينات. غير أن أحداث 11 سبتمبر 2001 وما تبعها من "الحرب على الإرهاب" قد وضع صورة العرب والمسلمين في أسوأ حالاتها على الإطلاق.

محددات تغطية وسائل الإعلام الأمريكية للشرق الأوسط

يشير العرض التاريخي الموجز لتغطية وسائل الإعلام الأمريكية للشرق الأوسط إلى أن حجم واتجاه تلك التغطية قد ارتبط بتغيرات الواقع العسكري والسياسي في المنطقة، وبدرجة ارتباط الولايات المتحدة بتلك التغيرات. فالمراقب لاتجاهات التغيير في أنماط وحجم تغطية أخبار الشرق الأوسط يرى أن اهتمام وسائل الإعلام بالمنطقة، بدأ يتبلور بعد حزيران 1967، وتطور إثر حرب عام 1973، وما صحبها من جهود سلمية برعاية الولايات المتحدة، وازداد واقعية بعد الغزو الإسرائيلي للبنان عام 1982، إلى أن وصل إلى مرحلة ذات درجة عالية من النضوج منذ بداية الانتفاضة الفلسطينية، وإطلاق عملية السلام في الشرق الأوسط برعاية إدارة الرئيس الأمريكي السابق كلينتون ليعود للتدهور في أعقاب هجمات 11 سبتمبر 2001، والحرب على العراق في أبريل 2003. وبشكل عام فإنه يمكن تصنيف المنطلقات التي استخدمها الباحثون في مقاربة صورة العرب والمسلمين في الإعلام الأمريكي إلى ثلاث فئات:

1- منظور السياسة المحلية والدولية.

2- والمنظور الثقافي.

3- والمنظور التنظيمي المؤسسي.

1) منظور السياسة المحلية والدولية

(Domestic & International Politics Perspective)

يرى الجانب المتعلق بالسياسة المحلية من هذا المنظور أن وسائل الإعلام هي طرف من مجموعة أطراف ذات مصالح وأهداف، تتفاعل مع بعضها بعضاً، وتؤثر في بعضها البعض على الساحة المحلية، أما الجانب المتعلق بالسياسة الدولية، فيرى أن وسائل الإعلام هي جزء من النظام السياسي الذي تعمل في إطاره، وبالتالي فهي تعكس توجهات وسياسات ذلك النظام نحو الكيانات الأخرى. واستندت معظم الآراء المطروحة في إطار منظور السياسة المحلية حول موضوع تغطية وسائل الإعلام الأمريكية للشرق الأوسط إلى افتراض أن الصحافة الأمريكية تتأثر في نقلها لأخبار الشرق الأوسط بمصالح الأطراف العاملة على ساحة السياسة المحلية الأمريكية، من مؤسسات وأفراد ومجموعات ضاغطة.

وفي مقدمته لكتاب Abcarius "فلسطين من خلال ضباب الدعاية"، "لاحظ Sir Spears عام 1946 أن وسائل الإعلام الأمريكية والبريطانية كانت غير منصفة فيما يتعلق بالقضية الفلسطينية.

إن الفكرة التي طرحها Spears، والمتمثلة في رؤية المضامين الإعلامية المتحيزة على أنها نتيجة لنفوذ متعمد، يؤثر في العملية السياسية والصحفية والرأي العام الأمريكي، تمثل أساساً لمنظور السياسة المحلية. وقد كان الباحث الأمريكي اليهودي Lilienthal أول من وظف هذا المنظور في كتاباته، حيث رأى أن النفوذ في وسائل الإعلام الأمريكية، هو عملية متعمدة، وتتم بطريقة منهجية. ففي أحد بواكير أعماله، ضرب Lilienthal أمثلة واقعية على تحيز وسائل الإعلام ضد العرب، وعزاها إلى "الصور النمطية، وإلى خوف الصحفيين الأمريكيين من أن يوصموا باللاسامية". ويرى أصحاب هذا المنظور أن الضغوط الهيكلية التي يتعرض لها الصحفيون الأمريكيون قد بلغت ذروتها ببروز حالة ما يسمى "بالسيطرة الفكرية الباطنة" التي يتم من خلالها تحديد إطار، وحتى مضمون نقاش القضايا في المجتمع، وفقاً للقيم والعقائد السائدة.

ونلاحظ أن أعمال Lilienthal التي نشرها في نهاية الثمانينيات من القرن الماضي، قد تضمنت إشارات واضحة للدور التآمري، في عملية نقل الأخبار من الشرق الأوسط في وسائل الإعلام الأمريكية. وقد ذكر Lilienthal في أحدث كتاباته أنه تسود المعايير المزدوجة بين الصحفيين، بسبب الخوف الذي يعتريهم من الوقوع في مجابهة مجموعات الضغط.

ويرتبط منظور السياسة المحلية بفكرة أن التغطية غير المتوازنة للشرق الأوسط في وسائل الإعلام الأمريكية هي نتيجة لتقصير إعلامي عربي على الساحة الأمريكية، مما أفسح المجال أمام الفئات الأخرى، أن تمارس نشاطاتها بيسر، ودون منافسة. وتدل المعلومات المتوافرة حول النشاطات الإعلامية العربية في الولايات المتحدة إلى عدم فاعلية هذه النشاطات خلال الستينات. ويلاحظ مايكل سليمان -وهو باحث أمريكي من أصل عربي- أن برامج الإعلام العربية في الولايات المتحدة غير كافية، وتفتقر إلى إحساس واضح بالأهداف.

ويرتبط هذا المنظور أيضاً بحجم التأثير السياسي للأمريكيين العرب على الساحة الأمريكية. وقد رأى جبارة أن نفوذ الأمريكيين العرب بدأ يتنامى بعد حرب عام 1967، التي كانت الحافز الرئيسي الذي دفع الأمريكيين العرب لتنظيم أنفسهم بشكل جيد، حيث كانت المؤتمرات والاجتماعات السنوية لرابطة خريجي الجامعات من الأمريكيين العرب (AAUG) منابر دعمت هذه التوجهات. وفي منتصف السبعينات، تم تشكيل الرابطة القومية للأمريكيين العرب (NAAA) لزيادة مساهمة العرب في الحياة الأمريكية العامة. وفي عام 1980، أنشأت اللجنة الأمريكية العربية لمكافحة التمييز (ADC) وما زالت تلعب دوراً هاماً في دعم القضايا العربية في الولايات المتحدة. وفي الآونة الأخيرة، برز الدور المتنامي للأمريكيين العرب إبان الانتخابات الرئاسية، عندما سعى مرشحو الرئاسة، ومنهم بات بيوكانان، وبل كلنتون، وجاري براون، وجورج بوش الابن لكسب ود الجالية العربية خلال حضور المؤتمرات السنوية لقيادة الجالية العربية الأمريكية في واشنطن العاصمة.

ويجب أن نلاحظ أنه رغم بريق الأفكار التي طرحت ضمن المنظور السياسي في تفسير تغطية وسائل الإعلام الأمريكية للشرق الأوسط، فإن هذه الأفكار لم تخضع للاختبار العلمي المنهجي لمعرفة جدواها ومدى صدقها. فالتحليل الانتقائي للأدلة والبراهين يخضع عادة لميول ورغبات الباحث، ولا تعكس نتائجه كل جوانب الواقع المراد دراسته. ويحتم هذا الأمر علينا تطوير أساليب بحثية علمية، تمكننا من تقصي الجوانب الكيدية في العملية الصحفية ورصدها بشكل منهجي وموثق، لنتمكن من إعطاء التعميمات الملائمة. ومن هنا، فعلينا أن نتعامل مع هذا المنظور بحذر خشية الوقوع في شرك التعميمات العريضة، التي تفرضها الخلفية الأيديولوجية للباحث، الذي يجب أن يتعامل مع الظواهر حسبما هي، وليس وفقاً لميول وقيم وأحكام مسبقة.

غير أن السؤال المطروح هو كيف تتأثر وسائل الإعلام الأمريكية، التي من المفترض أن تسير وفقاً لمفهوم الموضوعية في العمل الصحفي، بالسياسات الخارجية للولايات المتحدة. وللإجابة عن هذا السؤال، يجب ملاحظة أن هناك علاقة متبادلة بين الصحافة والمؤسسات الحكومية في النظم الديموقراطية، وبالتالي فإنه مثلما أن هناك حاجة لصانعي السياسة الخارجية للترويج لتوجهاتهم عبر وسائل الإعلام، فإن الصحافة هي أيضاً بحاجة للمعلومات من مصادرها المؤسسية للحفاظ على استمرارية عملها. ومن هنا، فإن التصريحات والأعمال المتعلقة بالسياسات الأمريكية المتحيزة في الشرق الأوسط غالباً ما تتصدر الصفحات الأولى للجرائد ونشرات الأخبار التلفزيونية والإذاعية، خاصة إذا ما كانت توجهات وسائل الإعلام متوائمة مع السياسات التي يتم إعلام الجمهور بها. ومن هنا، لاحظ بعض الباحثين أن وسائل الإعلام الأمريكية كانت -حتى نهاية الثمانينات- تنظر للنزاع العربي الإسرائيلي على أنه نزاع بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، وكانت وسائل الإعلام تلك قادرة على التمييز بين دول عربية معتدلة وأخرى متطرفة. وفي مرحلة ما بعد الحرب الباردة، لعبت إعادة هيكلة أجندة السياسة الخارجية الأمركية نحو الشرق الأوسط لتشمل مكافحة الإرهاب، ومنع امتلاك أسلحة الدمار الشامل دورا مهما في صياغة الخطاب الإعلامي الأمريكي نحو العرب.

2) المنظور الثقافي (Cultural Perspective)

يستند هذا المنظور إلى فكرة أن حالات التحيز والتشويه التي نراها في تغطية وسائل الإعلام الغربية للشرق الأوسط تعزى إلى التباين التاريخي القائم بين القيم الثقافية السائدة في الغرب بشكل عام، وتلك السائدة في العالم العربي. وقد أدى هذا التباين، وفقاً لهذا المنظور، إلى قيام الصحفيين الأمريكيين بمعالجة قضايا وحوادث منطقة الشرق الأوسط استناداً إلى قيمهم واتجاهاتهم، دون إعارة اهتمام كاف للقيم والاتجاهات السائدة في العالم العربي. ويرى فارس –وهو أحد الباحثين العرب– أن أصول النفور الثقافي بين العالمين العربي والإسلامي تعود إلى الشكوك المتبادلة النابعة من الصراع الطويل بين أتباع الإسلام والمسيحية، والتقاليد التبشيرية إضافة إلى أعمال المستشرقين، التي لم تبد الاكتراث الكافي بالعالم الإسلامي، حيث ركزت على نقاط الضعف فيه.

وقد حظي المنظور الثقافي لتفسير تغطية وسائل الإعلام الأمريكية للشرق الأوسط باهتمام متزايد منذ بداية السبعينات، مع ازدياد حدة المناظر والنقاش حول الموضوع، ويعود الفضل في تطوير هذا المنظور إلى إدوارد سعيد، أستاذ الأدب في جامعة كولومبيا، حيث رأى أن تشويه الصورة العربية في الإعلام الأمريكي يرجع إلى تاريخ طويل من النفور الثقافي بين الغرب والإسلام، ويلاحظ سعيد أن الغرب، ولفترة طويلة كان يحمل مجموعة معقدة من الصور النمطية التحاملية حول المسلمين والعرب، حيث كان ينظر للأخيرين على أنهما وجهان لعملة واحدة، ولا يمكن التمييز بينهما. ويرى سعيد أيضاً أن طبيعة الاتصالات التي تمت بين الغرب والعالمين العربي والإسلامي، غالباً ما تميزت بالمواجهة والتحدي.

ويعلق سعيد على العوامل الثقافية بقوله: "على خلاف الثقافات الأخرى، ظل الإسلام منافساً جغرافياً وروحياً للغرب المسيحي، وأكثر من ذلك، فإن الإسلام والعرب لم يخضعوا أبداً لسيطرة الغرب، فلم يكن الإسلام البتة مصدر ثقافة جذابة للغرب ليتبنّوه... فهناك مقاومة عضوية في الإسلام، وهناك كونية عنيدة وقفت أمام كل الجهود الغربية الماضية والحاضرة لتدجينه، والسيطرة عليه وإضعافه، وإسكات صوته".

ويشارك الصحفي الأمريكي المعروف John Cooley في تأكيده على دور التباين الثقافي في التأثير في معالجة وسائل الإعلام الأمريكية لقضايا وحوادث الشرق الأوسط، حيث يرى وجود وعي باطني جماعي

مناهض للعرب والاسلام لدى الأمريكيين، تشكل عبر الأجيال، قبل ظهور التلفزيون والأفلام، عن طريق الأدب الأمريكي الشعبي وغيره.

وقد استخدم المنظور الثقافي في تفسير المضامين الإعلامية الأمريكية المتعلقة بالشرق الأوسط من قبل عدد آخر من الباحثين، الذين حاولوا رصد مظاهر التحيز الثقافي في الأدب والمناهج الدراسية في الولايات المتحدة، وقد أظهرت أعمال قام بها كل من سري ناصر ومايكل سليمان وإياد القزاز وباحثون أجانب مثل Terry وBerry و Griswold وجود سياق ثقافي متحيز، اعتمد عليه أغلب الأمريكيين في تشكيل صورهم الذهنية، غير الدقيقة حول الشرق الأوسط.

ويجب أن نلاحظ أن المنظور الثقافي يعتمد الأسلوب الاستنتاجي القائم على تحليل المضامين الثقافية لدعم حجة حول تأثير نظم القيم الثقافية لدى الصحفيين والمفكرين في إبراز صورة غير إيجابية للعرب. ورغم أن نتائج هذا المنهج (تحليل المضمون) هي علمية ومنسقة، فإن استخدام هذه النتائج وتوظيفها لأغراض تفسيرية، غالباً ما يوقع الباحث في إشكاليات تحديد أسباب التغطية. فرصد أنماط من التحيز الثقافي في التغطية الإعلامية قد لا يؤهلانا بالضرورة لإعطاء أحكام تتعلق بدور هذه الأنماط في تحديد تلك التغطية، فالأنماط المرصودة هي أعراض للمشكلة وليست المشكلة نفسها. وبناء عليه، فإنه يجب التعامل بحذر مع نتائج تحليل المضمون التي يستند إليها المنظور الثقافي، خاصة عند استخدامها لأغراض تفسيرية، وهذا بالتأكيد لا يقلل من أهمية هذه النتائج التي بدونها لا نستطيع التعرف على الأسباب التي تحتم بروز التغطية بالشكل الذي هي عليه.

(3) المنظور التنظيمي – المؤسسي

(Institutional – Organizational Perspective)

يستند هذا المنظور إلى فكرة أن المضامين الإعلامية ما هي إلا نتيجة لممارسات وقوانين وأحكام وقيم العمل الصحفي السائدة في المجتمع، وإنه لكي نفهم خروج هذه المضامين بالشكل الذي هي عليه، لا بد

من دراسة الجوانب المهنية والشخصية للصحفيين، ومواردهم المتاحة، وتفاعلهم مع زملائهم في العمل، وعلاقتهم برؤسائهم.

ورغم أن المنظور المؤسسي لتفسير تغطية وسائل الإعلام الأمريكية للشرق الأوسط لم يستخدم بشكل كاف في البحوث والدراسات المتعلقة بهذا الموضوع، فإنه تم توظيف عدة جوانب هامة منه، ومن المحاولات الهامة في هذا المجال، ما أجراه الإعلامي والأكاديمي الأمريكي اللبناني الأصل أدموند غريب، من مقابلات متعمقة مع عدد من نخبة الصحفيين الأمريكيين، حيث برزت أهمية القيم المهنية والموارد المتاحة، كعناصر مؤسسية تؤثر في شكل ومضمون التغطية الإخبارية. وفي دراسة مسحية أخرى أجراها Sreebny على عينة من الصحفيين الأمريكيين المكلفين بتغطية أخبار الشرق الأوسط تبين أن معظمهم شكى من ضيق الوقت والمساحة المكرسين للأخبار الدولية في وسائل إعلامهم، ومن صعوبة الوصول إلى المسؤولين، خاصة في البلاد العربية، للحصول على المعلومات الإخبارية.

وفي تقييمه للصور النمطية العربية السائدة في الأفلام الأمريكية، برر جاك شاهين استمرار هذه الصورة ببساطه بسبب "كون عدد قليل جداً من الأمريكيين العرب يعملون ضمن المجموعة المبدعة في هوليوود، حيث يتم كتابة وإنتاج البرامج المختلفة"، وقد لاحظ أحد كبار المدراء التنفيذيين في التلفزيون الأمريكي أنه يتم استخدام الصور النمطية العربية في الإعلام الأمريكي؛ لأنها تخدم الأهداف التجارية لشبكات التلفزيون الأمريكي، حيث تجذب أعداداً هائلة من أفراد الجمهور بشكل يماثل انجذابهم لمشاهد بطيئة من الجنس والعنف.

****

*) عميد كلية الاتصال، جامعة الشارقة.

الوحي والقرآن والنبوة
قراءة في كتاب هشام جعيط(*)

رضوان السيد*

أعرف الأستاذ هشام جعيط –شأن كثيرين من المهتمين بالدراسات الإسلامية– منذ السبعينات، حين ظهرت أطروحته: "الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية". وقد كانت تلك الدراسة جديدة مقارنة بالأفكار التي كانت سائدة وقتها عن الحاضرة الإسلامية باعتبارها "مجموعات من المساكن والأسواق والسكك الضيقة والمتشابكة، والتي تسودها الفوضى، ويغادرها المعنى"؛ كما قال أحد المستشرقين. أما جعيط فقد ألّف في دراسته تلك بين بحوث تخطيط المدن، وبحوث الفئات الاجتماعية، وعلم الاجتماع السياسي– متميزا باستنطاق دقيق ونقدي للمصادر (وبخاصة تاريخ الطبري، الذي ما يزال يملك تقديرا له دفعه في الكتاب الذي بين أيدينا لاعتبار تفسيره للقرآن التفسير الوحيد الذي يستحق الاعتبار!). يومها أسيت لأنه لم يستخدم بحوث الفقهاء المسلمين في المصر ومعناه ووظيفته وتأصله في الاجتماع الإسلامي الأول، فتكون الأطروحة كاملة وجديدة تماما. بيد أن شهرة الأستاذ جعيط ما ترسخت لدى الشبان العرب إلا عندما أصدر كتابيه عن "أوروبا والإسلام" و "الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي". ففي أولهما كان هناك طرح جديد للإشكالية، رجع فيه للمثقفين الأوروبيين "الأصليين" أو الرئيسين إذا صح التعبير، (شأن إدوار سعيد فيما بعد في كتابه: الثقافة والإمبريالية)، وليس إلى المستشرقين (الذين يشترك مع محمد أركون في التقليل من شأن مناهجهم ودراساتهم عن مجالنا الحضاري، لكنه لا يشترك معه في غير ذلك!) أما بحثه المستفيض عن الشخصية التاريخية لأمتنا فقد مضى فيه عميقا، وبحميمية لامست شغاف القلب دون أن تتردى في التقريظية أو الاعتذارية، وقبل ذلك وبعده دون أن تتردى في شباك الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا مثلما فعل كثيرون من عرب وأجانب منذ الستينات. وجاء أخيرا في التسعينات كتابه: "الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر" الذي أعاد فيه النظر ليس في علاقة الدين بالسياسة كما ذكر في العنوان، بل

في معنى وجود الأمة وصيرورتها عندما تعرضت وحدتها للتجربة في مخاض الرؤى المتباينة لمعنى السلطة والدولة، ودورهما ووظائفهما في حقبة البزوغ والتأسيس.

غادر هشام جعيط الأكاديمية المدرسية منذ كتابه الأول عن مدينة الكوفة، منصرفا إلى استكشاف أبعاد الظواهر التاريخية والحضارية الكبرى بمنهج "تاريخ الأفكار" أو "التاريخ الثقافي". وقد أفاد في ذلك من اطلاعه الواسع على الفكر الأوروبي (الفرنسي على الخصوص، لكنه ليس فوكويا)، وتواصله العميق مع الفكر العربي والإسلامي، وقدرته الفائقة على التعبير الدقيق (بالفرنسية) عن الفكرة أو الخاطرة التي تعرض له بغير غموض، كذاك الذي يعرفه اللسان الأدبي الفرنسي. لذلك استبشرت خيرا عندما ذكر لي بعمّان أواخر الثمانينات أنه يفكر في كتابة سيرة "سياسية" للرسول –صلى الله عليه وسلم–، ورجوت أن يقول جديدا مفيدا وكاشفا كعادته. وازددت ثقة بقدرته على ذلك بعد صدور كتابه عن "الفتنة"، بل رحت أتجرأ بالاقتراح عليه أن يمضي وراء ما جرى إنجازه في الحقبة الحديثة. ذكرت له أن محمد حسين هيكل قرأ الرسول –صلى الله عليه وسلم– باعتباره رجل دولة، وقرأه العقاد باعتباره بطلا كارزماتيا (على نهج توماس كارلايل في كتابه: الأبطال وعبادة البطولة)، وفهمه عبد الرحمن الشرقاوي باعتباره قائد حرب تحرير شعبية، وقرأه محمد الغزالي ومحمد سعيد رمضان البوطي باعتباره قدوة ونموذجا وشارعا... إلخ. لهذا كله خالجني الكثير من الاندهاش والتعجب عندما تصفحت كتيبه الصادر قبل أشهر. فقد تصفحته أولا في أمسية واحدة (139 صفحة مع الحواشي المكتوبة بعد كتابة الكتاب ولا شك)، ثم أعدت قراءته في اليوم التالي، فانتهت دهشتي إلى خيبة أمل وإحباط. وتركت الكتاب لعدة أشهر، معزيا نفسي بأنه جزء أول من عدة أجزاء، وأنه في الأصل– كما ذكر جعيط– محاضرة، مددت بعض الشيء ووضعت لها حواش، لذلك سيتمكن الأستاذ جعيط من الإمساك بزمام الموضوع من جديد في اللاحق من الأجزاء. لكن عبارة وردت على غلاف الكتاب، وجاء جزء منها في المقدمة، ظلت تتردد في خاطري طوال أكثر من شهرين، فدفعتني لكتابة هذه المراجعة النقدية، وعدم انتظار الأجزاء التالية. قال المؤلف على الغلاف: "هذا الكتاب وما سيتبعه من أجزاء، كتاب علمي وليس بالدراسة الفلسفية، ومعطياته هي لب الدين الإسلامي: الوحي، الإيمان، والبعث... ومحوره هو الوحي

والقرآن والنبوة؛ لأن الوحي والقرآن والنبوة هي أصل كل شيء، وقد بقيت العمود الفقري للحضارة الإسلامية"، ومعنى ذلك -أو هذا ما فهمته- أن الأستاذ جعيط ما كتب ولن يكتب عن شخصية النبي -صلى الله عليه وسلم-، ولا عن الرسالة التي حملها، ولا عن الأمة التي حملت تلك الرسالة منذ المبعث، بل سيقرأ قراءة تفهمية – على غير عادته في كتبه الأخرى- العقائد الإسلامية الرئيسية كما يعرضها القرآن، حسب فهمه هو لها، وتلك مهمة مختلفة تماما عن عنوان الكتاب: في السيرة النبوية. ثم إنها مهمة لا أظنه هيأ نفسه لها؛ لأن الكتاب جاء في الحقيقة مجموعة من الخاطرات والأفكار والرؤى، المصوغة على عجل، والتي يسودها التكرار والتقطع والتعجل، والزهد والتزهيد في فهم المتلقين من المسلمين الأوائل للرسول وللرسالة على حد سواء.

(**1**)

إذا كانت حواشي الكتاب قد أضيفت بعد كتابته بمدة، فلا شك أن المقدمة متأخرة أيضا عن الكتاب (المحاضرة). ولست أعني أن في ذلك عيبا أو خطلا. بل ما أقصده أن المقدمة تتناقض مع منهج أو مناهج المؤلف في فصول كتابه. بل إنه قال فيها عدة أشياء متناقضة. قال أولا وثانيا إن منهجه في الموضوع هو المنهج العقلاني (Rational) التفهمي (Verstehend) أي على طريقة ماكس فيبر (M.Weber) في تفهم "سوسيولوجيا الأديان الكبرى": الصينية والهندية واليهودية. وقد أفاد الأستاذ جعيط كثيرا فعلا من فيبر أحيانا بشكل مباشر (1)، وأحيانا بالواسطة عن طريق (Adolphe Lods) (2). لكنه وفي المقدمة نفسها خالف المنهج التفهمي ذاهبا إلى استنتاجين متناقضين، قال: إن الدين كدين لا علاقة له بالدولة، ثم ذكر أن المسيحية والإسلام "نجحا" بالدولة: المسيحية لأن الدولة تبنتها، والإسلام لأنه أنشأ دولة خدمته ونشرته على مدى أربعة عشر قرنا. لكن الإسلام –من وجهة نظره- لم "يندس" في الدولة، خلافا للمسيحية، ولذلك حافظ على جوهره، ثم إنه لم يزل بزوال الدولة كما حدث مع أديان أخرى كالزرادشتية (يسميها المزدائية وهي تسمية فرنسية من القرن الثامن عشر). لكن لم أفهم الفرق بين المسيحية والإسلام في

علاقتهما بالدولة: فجوهر المسيحية تكون أيضا قبل "اندساسها" في الدولة، كما أنها لم تزل بزوال الإمبراطورية الرومانية المقدسة.

في الفصل الأول: يلقي المؤلف نظرة تفهمية على معنى الوحي، وأهميته في الإسلام/ الدين. وبعد أن يقارن هذا المفهوم القرآني بنتاجه (الكتاب) عند اليهود والمسيحين، ينتهي إلى أن "التكشف" ويقصد إيضاح معنى التجلي الإلهي للنبي من أجل تنزيل الوحي عليه: "يبدو في المسار النبوي كحدث الانطلاق الاستثنائي، بينما الوحي سيأتي بانتظام". وهو يرى أن القرآن والمسلمين على حد سواء يعتبرون التوراة من الكتب الموحاة، لكن هناك فرقاً بين الطرفين في تقدير القداسة للنصين؛ لأن المسيحية حَدثُها الأهم شخص المسيح نفسه، واليهود يقدسون بالتحديد الأسفار الخمسة الأولى التي ينسبون زمن إنزالها إلى النبي موسى. لكن في الحالتين فإن التوراة والإنجيل عند الطرفين لا يلعبان الدور نفسه الذي يلعبه القرآن (المتلو) في اعتقاد المسلمين وحياتهم.

وينشغل جعيط في الفصول من الثاني إلى الثامن بشرح أو تفهم طريقة تلقي النبي –صلى الله عليه وسلم– للوحي، أو علاقة الإنساني بالإلهي. ومجمل نظرته للأمر أن الوحي الصائر قرآنا كان يأتي النبي –صلى الله عليه وسلم– بواسطة جبريل، وأنه ما كان ممكنا أن يتجلى الله سبحانه له. وهو يقارن في ذلك (من خلال فيبر) بين الوحي لدى أنبياء بني إسرائيل، ولدى النبي محمد –صلى الله عليه وسلم– بواسطة جبريل، وأنه ما كان ممكنا أن يتجلى الله سبحانه له. وهو يقارن في ذلك (من خلال فيبر) بين الوحي لدى أنبياء بني إسرائيل، ولدى النبي محمد –صلى الله عليه وسلم– فيلاحظ شبها بالخصوص بين النبي موسى والنبي محمد من هذه الجهة. فكلاهما (لم ير الله جهرة)، وكلاهما تلقى وحيا صار كتابا (بل إن التقليد اليهودي يذكر أن الألواح –ألواح العهد– التي أنزلت على موسى كانت مكتوبة بإصبع يهوه!). فملاحظة فيبر القائلة إن الأساس في الكهانة والسحر الرؤيا والتخيل، وفي النبوة السمع والتعقل، تستحق المتابعة والتأمل. لكن ما كان هناك داع لهذه الحيرة أو التساؤل عن ماهية تواصل النبي مع الإلهي، وعن كيفيته أو أشكاله. فالقرآن يذكر أن موسى خرّ صعقا عندما التمس أن يرى الله عز وجل (سورة الأعراف/143)، والتوراة وفيبر يذكران

شجرة العليق واشتعالها أمارة على الحضور القدسي، وبدء سماع الوحي. أما الكيفيات التي يحار فيها جعيط طويلا فهي واضحة في القرآن، وهو يقول إنه يعتمد على استنطاق النص القرآني وحسب في: "تفهم" ذلك. فقد جاء في القرآن (سورة الشورى/15): ﴿وما كان لبشر أن يلكمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم﴾؛ أي بطريقة الإلهام في اليقظة والمنام، أو يسمع صوتا ولا يرى صورة، أو عن طريق الملك (كما يقول المفسرون، ومنهم الطبري الذي يقدرّه جعيط). فأين المستنكر غير المقبول في الحديث الثاني في أول صحيح البخاري (حديث بدء الوحي يأتي ثالثا) "عن عائشة عن الحارث بن هشام أنه سأل رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: كيف يأتيك الوحي؟ فقال: أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس -وهو أشده علي- فيفصم عني وقد وعيت عنه. وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقا". فهو رغم رفضه للتراث التفسيري لا يصل لأكثر من ذلك عندما يعرض للمسألة من خلال مشهدي التجلي أو الانكشاف -كما يقول- في سورتي التكوير والنجم. ففي أولى الآيات تصريح أنه بلّغه الوحي عن طريق ﴿رسول كريم﴾ و ﴿مطاع ثمّ أمين﴾ أي أنه مؤتمن على ما يبلغ. وفي الثانية ليس هناك إبهام في قوله عز وجل: ﴿فأوحى إلى عبده ما أوحى﴾ لمن يعرف اللغة العربية فالضمير في "أوحى" وفي "عبده" يعود إلى الله الموحي، وليس إلى جبريل، بل الملك هو الواسطة. فإذا ذهب الكاتب بعد ذلك كله إلى أن القرآن يتجنب التعبيرات التوراتية التي توهم تجسيما، فماذا يقال عن عباراته هو؛ من مثل: "ولئن ينعت جبرائيل بشديد القوى فهو منبثق عن الله أو هو الله في مظهر قوته الخارجية...!"(ص64). ومن مثل: "ولعل هذا التحليل يفسر غموض رؤيا سورة النجم، لأن الذي تجلى فعلا هو الله وليس بالله؛ لأنه منفصل عن الذات الإلهية في هويتها الكاملة الصميمية، لكنه يبقى في العالم السماوي!" (ص65). وكان الأستاذ جعيط قد ذكر في المقدمة أنه تردد في الكتابة بالعربية لفقرها فيما يريد التعبير بها عنه من مفاهيم، وأنا أرى هنا أن الشكوى منه وليس من العربية، فليتك يا أستاذ كتبت بالفرنسية فأرحْت قراءَك من هذه الصميمية غير الصميمة!

إلى هنا والخطب يسير، رغم ضخامة الدعوى. لكن المؤلف، وهو يمضي في المقارنة بين ظواهر ومظاهر وأشكال الوحي والنبوة لدى اليهود وفي القرآن (الاتهام بإضلال الشيطان، والاتهام بالجنون، والاتهام بالكهانة والشعرية، والاتهام بالتوهم، والاتهام بالصرع)(3)، ويتعرض بالنفي القاطع لمسألتين: حديث بدء الوحي في الغار، وأمية النبي.

أما "حديث الغار" فيرفضه هشام جعيط لثلاثة أسباب: أنه خبر مسند، وهو لا يرى أن الخبر التاريخي مقبول إذا جاء مسندا! وهذا الأمر سأعود إليه فيما بعد. والسبب الثاني أنه يشبه خبر التوراة عن صراع يعقوب مع "إيل" أو "يهوه"، فالنبي محمد –صلى الله عليه وسلم– "تصارع" مع جبريل عندما قال له: اقرأ، فأجابه: ما أنا بقارئ، مرتين أو ثلاثا حسب الروايات. وهذا مشعر بأن النبي –صلى الله عليه وسلم– أرغم على تقبل الوحي، وكان يعاني من ذلك شدة، والمشهدان في سورتي التكوير والنجم لا يدلان على ذلك. أما الشبه بين الحديث والتوراة هنا فغير ثابت؛ لأن ذاك كان يهوه، وهذا جبريل. ثم إن معاناة النبي –صلى الله عليه وسلم– ثابتة بالقرآن: ﴿يا أيها المدثر﴾ و ﴿يا أيها المزمل﴾ مثلا، وفي سورة المزمل بالذات هناك قوله تعالى: ﴿يا أيها المزمل. قم الليل إلا قليلا. نصفه أو أنقص منه قليلا. أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلا. إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا. إن ناشئة الليل هي أشد وطأً وأقوم قيلا﴾(1-6). ثم من قال إن العناء الذي تصفه الأحاديث في تلقي الوحي، ما كان مصحوبا بسعادة نتيجة الإحساس بالقرب من الجلال الإلهي؟ وهذا الجانب أيضا تؤكده الأحاديث والمرويات. ففي أسباب نزول سورة الضحى ﴿ والضحى والليل إذا سجى. ما ودعك ربك وما قلى. وللآخرة خير لك من الأولى. ولسوف يعطيك ربك فترضى﴾ أن النبي –صلى الله عليه وسلم– شعر بقلق شديد عندما فتر الوحي (بين ستة أشهر وثلاث سنوات) إلى أن نزلت عليه سورة الضحى.

ويضيف جعيط سببا ثالثا للتنكر لحديث الغار: أن نفرة النبي –صلى الله عليه وسلم– من الملك في الحديث المراد بها الإشعار بأنه ما كان متوقعا للوحي والنبوة، وأن الاصطفاء كان بذلك إلهيا خالصا، فالنبي مجرد مبلغ، والقرآن موحى لفظا ومعنى، وفي ذلك تقليل من شأن النبي ودوره! بيد أن المفهومين: الاصطفاء

الخالص، والبلاغ، مفهومان قرآنيان واضحان بالنسبة لنبينا ولسائر الأنبياء والمرسلين: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته، والله يعصمك من الناس...﴾ (سورة المائدة/67)، و﴿الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون أحدا إلا الله﴾ (سورة الأحزاب/29). فالاصطفاء والتبليغ في نظر القرآن (والمسلمين طبعا) شرف ما بعده شرف، وهما ينطويان على مخاطر وصعوبات تصل إلى الاستشهاد أو القتل، ليس من جانب الأمم التي يرسلون إليها وحسب، بل من جانب المرسل عز وجل أيضا إذا أخل المرسل بالموجبات والمقتضيات: ﴿ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل. لأخذنا منه باليمين. ثم لقطعنا منه الوتين. فما منكم من أحد عنه حاجزين﴾ (سورة الحاقة/ 44-46) ومثل يونس في القرآن واضح لهذه الناحية. ولذلك فتصور الأستاذ جعيط للمسألة من هذه الجهة فيه توهم شديد أيضا.

ومسألة منزلة النبي الرفيعة في القرآن، وفي الميراث الإسلامي، غنية عن البيان، وسنعود لبعض وجوهها فيما بعد.

وأصل إلى المسألة الأخرى، مسألة أمية النبي -صلى الله عليه وسلم- التي يثور حولها جدل كثير منذ أكثر من مائة عام بعد أن أعاد طرحها المستشرقون. بل إن لدينا وثيقة تثبت أن الجدل حولها أقدم بكثير. فهشام جعيط يرى أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان قارئا كاتبا، وأنه ليس في القرآن ما يدل على عدم معرفته القراءة والكتابة! كما يرى -ما يراه المستشرقون- أن معنى الأمي، والأميين: النبي غير اليهودي، والأمم غير الكتابية؛ لأن النبوة كانت حتى ذلك الحين في بني إسرائيل؛ "وهذا منعرج خطير جدا في مجرى التوحيدية السامية؛ لأنه أخرج العلاقة بالإله الحق عن سلالة الشعب (المختار) وتراثه مع الاعتراف بهذا التراث.." (ص 44). كما يذكر أن لكلمة أمي وأميين مقابلا بالعبرية، وهو "أمم علام" أي أمم العالمين من غير بني إسرائيل (ص43). وهو لا ينكر أن معنى الأمي بالعربية من يجهل الكتابة، لكنه يستشهد على اقتضاء السياق القرآني للمعنى الآخر بالآية الواردة في سورة آل عمران (20): ﴿وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم﴾، وبالآيتين الواردتين في سورة البقرة (78-79): ﴿ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون. فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم، وويل لهم مما يكسبون﴾. فقد فسر الطبري

(377-373/1) الآيتين بقوله: الأميون قوم لم يصدقوا رسولا أرسله الله ولا كتابا أنزله الله، فكتبوا كتابا بأيديهم. فالأمية هنا ليست جهل الكتاب المقدس. ويعترف الطبري بأن هذا التأويل مخالف لكلام العرب (جهل الكتابة)؛ لكن التفسير واضح: هم يهود لا يعلمون الكتاب فيصبحون كغيرهم من (الأمم) الذين لم يأتهم كتاب (ص116-117). وبالعودة إلى المعاجم اللغوية، وإلى سياقات سائر الآيات التي يذكر فيها المفرد صفة للنبي -صلى الله عليه وسلم-، أو للأمم ومنهم العرب والمسلمون، نجد أن المفرد يعني في مواطن: عدم معرفة الكتابة، وفي مواطن: الجهل (ضد العلم)، وأخيرا: غير أهل الكتاب (اليهود في السياق السابق). ومع ذلك فإن النبي -صلى الله عليه وسلم- ما كان يحسن القراءة والكتابة فعلا وبنص القرآن. انظر قوله تعالى: ﴿وما كنت تتلو من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون﴾ (سورة العنكبوت/48). لذلك يتعين الذهاب واستنادا إلى منطوق القرآن إلى أن النبي محمدا ما كان يحسن الكتابة والقراءة، وأن مفرد "أمي" من ألفاظ المشترك، أو ما يسميه علماء القرآن: ألفاظ الوجوه والنظائر، وهي المفردات التي تختلف معانيها أو تتعدد بتعدد مواضع ورودها في القرآن. وقد حدثت قصة طريفة لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (403-474هـ) العالم الأندلسي المعروف ملخصها أنه قرئ عليه في مجلس دروسه الحديث الوارد في صحيح البخاري عن صلح الحديبية، وفي إحدى رواياته (رواية إسرائيل عن أبي إسحاق عن البراء بن عازب) أنه عندما جاء سهيل بن عمرو من قبل المكيين ليكتب كتاب الصلح بينهم وبين النبي -صلى الله عليه وسلم- والمسلمين: "كتب علي بن أبي طالب بينهم كتابا فكتب محمد رسول الله، فقال المشركون: لا تكتب محمد رسول الله لو كنت رسولا لم نقاتلك! فقال لعلي: امحه، فقال علي: لا والله لا أمحوك أبدا! فأخذ رسول الله الكتاب فكتب: هذا ما قاضى عليه محمد بن عبد الله.. ". ففسر الباجي الحديث بأن النبي كتب فعلا، وأن ذلك ذهب فيها إلى أن الأمية (بمعنى عدم معرفة الكتابة) كانت معجزة إبان بعثة الرسول حتى لا تقوم الشبهة بأنه كتب القرآن من عنده؛ لكن بعد استتباب أمر الإسلام، تعلم النبي القراءة والكتابة؛ إذ لم تعد تتوافر في "الأمية" شروط المعجز، والتي حددها بالأمور التالية: أن يكون أمرا خارقا للعادة، وأن يكون معه دعوى الرسالة، وأن يكون بينه وبين مدعي الرسالة تعلق، وأن يكون موافقا لدعواه غير مناقض له

ولا مكذب به، وأن يكون جنسه غير داخل تحت قدرة العباد(4). وقد توقف المهاجمون بعد ذلك عن تكفيره، لكنهم أصروا على أنها كانت زلة من زلاته جره إليها الجدال وحب الغلبة والشهرة.

والمعروف أن المستشرقين إنما أنكروا أمية النبي (بمعنى عدم علمه بديانات أهل الكتاب) لأنهم كانوا يذهبون إلى معرفته الجيدة باليهودية والمسيحية وأخذه عنهما. لكن المقصود في السياق الذي ذكره جعيط واضح وهو أنه -عليه الصلاة والسلام- نبي من غير بني إسرائيل، ومبعوث للناس كافة الذين كان اليهود يصمونهم بالأميين، بمعنى غير ذوي الدين أو الوثنيين. والمعروف أن هناك عدة آيات قرآنية تفيد عموم بعثة النبي، كما أن هناك حديثا صحيحا مشهورا ضمن أحاديث "خصائص النبي" جاء فيه. "وكان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الأسود والأحمر" أو "إلى الناس كافة"(5).

(2)

وتبقى بعض المسائل التي تستحق النقاش، من مثل قول جعيط إن النبي محمدا -صلى الله عليه وسلم- كان أول مبعوث من غير بني إسرائيل، حسب المفهوم اليهودي للنبوة. لكن القرآن يذكر عدة أنبياء لا تعرفهم التوراة: هود وشعيب وصالح. كما يذكر أن إبراهيم نفسه "ما كان يهوديا ولا نصرانيا". فقد يكون من المستحسن هنا النظر في الفروق بين اليهودية وبني اسرائيل أو جدليات العلاقة بينهما في القرآن. كما ينبغي النظر في إبراهيمية الإسلام والنبي حسب المفهوم القرآني. بل إنني لأحسب إن ذلك أهم بكثير من التدقيقات في علاقة النبي بالماورائي، والانتهاء إلى أن هناك تجليا وتكشفا لكن ليست هناك رؤية، "وهذا في النهاية أمر لا يمكن تعقله"! ثم هل اعتبر القرآن (والنبي) النبّوة الموسوية هي النبوة النموذجية أم النبوة الإبراهيمية على ورود ذكر إبراهيم كثيرا في القرآن ومنذ الفترة المكية؟ وفي مجال المقارنة الظاهرية بين مضامين دعوة أنبياء بني إسرائيل، ومضامين دعوة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- تلعب عقيدة البعث والحساب دورا محوريا في الرؤية القرآنية، ولا تلعب أي دور في الرؤية التوراتية، أفلا تترتب على ذلك فروق في رؤية (الله) في الدينين.

فيبر يعتبر اليهودية والإسلام على حد سواء "ديانة دنيوية"، ويضيف إليهما الكالفينية. وهو يعني بالدنيوية أن الاهتمام موجه إلى هذا العالم لا إلى العالم الآخر، على الرغم من أن الإسلام والكالفينية يحضر فيهما البعث والحساب بقوة(6). ويتصل بهذا الفهم مسألة أخرى تتعلق بطبيعة الإسلام، وفهم النبي لرسالته ففيبر وفون راد Von Rad يعتبران دوغما "الحرب المقدسة" في "سفر الملوك" على الخصوص جزءا أساسيا من الدين اليهودي، ولذلك يتحول بنو إسرائيل المتحدرون من أصول بدوية "فرسانا محاربين في سبيل يهوه" يقودهم الأنبياء/ الملوك المحاربون. وإلى ذلك ذهب فيبر وبعض المستشرقين في فهم "مهمة" النبي محمد - صلى الله عليه وسلم- أو رسالته، وأيديولوجيا الجهاد(7). ويبدو أن الأستاذ جعيط متأثر بذلك في فهمه لطبيعة "جماعة المؤمنين"، ولمعنى "الجهاد" بينما تحول نذر البعث والقيامة القريبة من جهة، وسعة وامتداد فكرة "الاحتساب" – المشابهة لما عند الكالفينيين Calling , Berufung- دون اعتبار الجهاد (بمعنى القتال والفتح) من محددات طبيعة الرسالة القرآنية. وبهذا المعنى فإن الموضوع كان يستحق من الباحث أثناء نظره في مفهوم الوحي والنبوة، نظرة متأنية، ربما كان يريدها أن تأتي فيما يستقبل من أجزاء الدراسة.

ويقسم A.ALT و Von Rad و Koch (تبعا لفيبر وإن بشكل غير مباشر) أنبياء إسرائيل إلى قسمين: أنبياء ما قبل السبي، وهم في الغالب مبشرون (بتحقيق وعد يهوه لشعب إسرائيل)- وأنبياء ما بعد السبي، وهم منذرون(8). وليست هذه رؤية القرآن لأنبياء بني إسرائيل، كما أنها ليست رؤيته لرسالة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم-: أفلا تظهر هذه المقارنات فروقا تجعل من عروض فيبر لطبيعتي الإسلام واليهودية قابلة للمراجعة والتصحيح(9)؟ ثم إن هذه التفرقة بين المكي والمدني في القرآن (طبيعة ووظيفة)، والتي ينكرها جعيط، ويصر عليها المستشرقون، قادت في الدراسات المعاصرة للإسلام (حتى لدى غير المستشرقين) إلى نتائج فظيعة أو هائلة على الأقل (المعنى المسياني والأبوكاليبتي والنشوري للسور المكية)(10)، أفما كان جديرا بالمؤلف -وهو يعرض لتجربة النبوة، وتجلياتها الأولى، أن يتصدى لها بالمعالجة؟ أم أنه يؤجل مرة أخرى ذلك للجزء الثاني من كتابه؟! ثم ما معنى زعم المؤلف في الخاتمة والاستنتاجات أن المسلمين تنبهوا متأخرين (بعد قرنين) إلى قراءة النص القرآني، وإلى شمولية البعثة المحمدية؟ أما كان كلامه منذ

البداية أن الوحي والقرآن والنبوة، واقعات، كانت ولا تزال هي كل الإسلام أو جوهره؟! ومن أولى من المسلمين الأوائل الذين عايشوا النبي وشهدوا تنزيل النص، بإدراك روعة الواقعة القرآنية والاستظلال بظلالها الوارفة؟! لا أقول ذلك على سبيل الاستنتاج البلاغي أو الخطابي، بل لضخامة التراث المنسوب للنبي –صلى الله عليه وسلم– أو للصحابة والتابعين في وصف القرآن، وذكر فضائله، والآداب في التعامل معه. وأشهر الأخبار الواردة في ذلك الأثر القائل إنه "أحدث الكتب عهدا بالله عز وجل"، مع ما في ذلك من دلالات على روعة الإحساس بجلال الألوهية تضطرب له شغاف القلب، أو لم يأت النبي –صلوات الله وسلامه عليه– إلى أم المؤمنين خديجة بعد التنزيل الأول "ترجف بوادره"؟ ومعروف ما نشأ حول القرآن من علوم وفنون تتصل بالتعبد لله به، وتفهمه، وكلها ظهرت في القرنين الأول والثاني للهجرة. أما شمولية البعثة المحمدية فقد ناقشها المؤلف نفسه في سياق قراءته لأمية النبي، لذلك لم أفهم عودته إليها في الخاتمة؛ إلا أن يكون معنى ذلك أن العرب "فهموا حقا" معنى عالمية الإسلام عندما شهدوا تكاثر أعداد المسلمين من غيرهم في القرن الثاني الهجري. لكن لا علاقة لذلك كله على أي حال، باستشهادهم على صحة الإسلام، ونبوة النبي، بنجاح الإسلام وانتشاره؛ فهم فعلوا ذلك في رسائلهم الجدالية مع اليهود والمسيحيين، وبشكل ثانوي ردا على إنكار "أهل الكتاب" لنبوة النبي، وبالتالي للوحي القرآني؛ إذ كان منطق بعض المجادلين المسلمين: لا حاجة لنا إلى اعترافكم بأننا ابراهيميون وأصحاب كتاب، فالعالم كله يقبل على الإسلام، ويعتبر القرآن كتاب الله– فربما أحدث انتشار الإسلام السريع لدى العرب وعيا جديدا بعظمته، وبأنهم محظوظون لقيامهم عليه ﴿وإنه لذكر لك ولقومك﴾، وليس أنهم أدركوا متأخرين عموم رسالة النبي، وعالمية الإسلام.

ثم ما معنى تكرار الأستاذ جعيط للقول إن عقائد أو واقعات الوحي والقرآن والنبوة حددت الإسلام ومصيره على مر العصور. إنها لكذلك، لكن ليس بالمعنى الكارزماتي الفيبري الذي قصده. فحتى فيبر يتحدث عن روتنة المقدس أو مأسسته. والإسلام السني على الخصوص عرف كارزما الجماعة، ودخلنة تلك العقائد كلها وإعادة تمثلها باستمرار، بحيث توارت موضوعة "الجواهر الثابتة" إلى غير رجعة. ولو كانت تلك الكارزماتية التأسيسية باقية على تجوهرها وتفردها لما كانت فكرة فيبر حول الباتريمونيالية هي وحدها

الصحيحة، بل لكانت صحيحة أيضا فكرته عن التماثل بين الإسلام والكالفينية، فكان الإسلام اليوم إحدى شيع المختارين والأصفياء، فالمشروعية التأسيسية التي أعطاها القرآن للأمة: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ هي التي جعلت من دينامية "العالمية الإسلامية" التي يؤثرها جعيط ممكنة، وفي حال تحقق دائم. لقد كانت أفكار المستشرقين الجدد حول العودة للجوهر الأول، ووراء مصيرهم (كما فعل أسلافهم في القرن التاسع عشر) إلى أن الإسلام في الأصل يهودية مضادة (الهاجرية) أو أنه أمشاج من العقائد والممارسات (لنشوئه في بيئات مسيحية متشرذمة). فالعودة للأصول (التأصيل) لأنها تفسر كل شيء، أو تكشف عن "الجوهر الفرد" لا تتم إلا من ضمن إلغائية لجماعة المؤمنين وأمة المسلمين، واستطرادا إلغاء القرآن والنبي بعد إذ لم يعد لهما موضوع ولا فعالية.

وتبقى مسألة مهمة، لا بمعنى أنها أكثر بروزا مما ذكرناه، بل تأتي أهميتها من فهم هشام جعيط المؤرخ لفكرة التاريخ عند المسلمين، وموقفه من تقنيات كتابة السيرة النبوية والتاريخ عندهم، بل موقفه من كل الميراث الكتابي الإسلامي المتعلق بالقرآن والنبي. يقول جعيط: إنه لا يصدق الخبر إذا كان مستندا إلى "سند" يمتد لأكثر من مائة عام. لكن قل لي يا سيدي: كيف يكون على شهود العيان أن ينقلوا أو يحولوا الحدث أو القول (وهو حدث أيضا) إلى خبر تاريخي إن لم يرووه لآخرين، وينقله أولئك الآخرون إلى آخرين أيضا. فالرواية هي الطريقة الوحيدة لنقل الأخبار الشفوية. ونحن نعلم اليوم أن "التدوين" بدأ في الجيل الثالث، وأن فنا ضخما لنقد الأسانيد (ثم المضامين أو المتون) استتب في الجيل الخامس، ومع ذلك فالنقد التاريخي بالغ الأهمية ليس في نقد الأسانيد والمتون وحسب، بل وفي نقد "الصور" والأفهام المختلفة للواقعة، وقد تمرس جعيط نفسه بهذه الأمور كلها من قبل، فلماذا يعود إليها الآن، وكأنها تقال لأول مرة، وكأنما هو أول من قالها. لكن ما قيل عن "الكتابة التاريخية" لا ينطبق على كتابة "السيرة النبوية" فقد انزعج علماء الحديث منذ القديم من ابن اسحاق (-151هـ) أشهر كتاب السيرة؛ لأنه يكتب بأسلوب مسترسل أو مرسل، غير عابئ بالإسناد، أو أنه يضع أسانيد جمعية في بداية المرويات ثم يمضي قدما غير ملتفت إلى تدقيقات الألفاظ والمفردات، مستوعبا في طريقه مقادير كبيرة من التراث الشعبي المعاصر له أو المتوارث من الجيلين الأول والثاني

عن "دلائل النبوة"، و"خصائص النبي" "وشمائله"(11). وهشام جعيط غريب فعلا في "تفهمه" للسيرة النبوية، وفي "تفهمه" للقرآن. فهو يريد من جهة أن يصغي لأفهام المؤمنين المعاصرين للنبي –صلى الله عليه وسلم– لشخصه ورسالته، وهو يريد من جهة أخرى أن يكتب سيرة للنبي –صلى الله عليه وسلم– من خلال القرآن وحده. والقرآن ليس كالإنجيل أو التوراة. فالتوراة قصص شعب (بالمعنى الإثني) في سعيه لتأمين وجوده عن طريق امتلاك "الإلهي" لصالحه. والإنجيل سيرة لحياة المسيح وتجربته. ولذلك فبالإمكان استنادا إليهما كتابة تاريخ قدسي أو نقدي لبني إسرائيل وأنبيائهم ولحياة المسيح العجائبية. بل إننا لا نملك لهذين الأمرين غير هذين المصدرين. أما القرآن فرؤيته أنّه الرسالة الأخيرة إلى البشر في هذا العالم، ولذلك لا يظهر الرسول –صلى الله عليه وسلم– بفرديته كثيرا فيه، أو أنه على الرغم من ظهور معالم رئيسية من سيرته فيه، لا يمكن كتابة سيرة له استنادا إلى القرآن، بل كل ما يمكن فعله في قراءة "بنيوية" للنص القرآني فهم معنى النبوة فيه.

ثم يا أخي: إذا كان القرآن موجها للبشر، أمة الدعوة، والمؤمنين، أمة الإجابة، أولا يحسن – بل يجب– أن نعرف كيف فهمه المتلقون أو المبلغون، كما سبق لك أن ذكرت، بل وكيف نظر المؤمنون والمسلمون إلى نبيهم في جيله والجيل اللاحق له؟ أو ليس مهما أن نعرف أو نحاول معرفة كيف عاشت "الجماعة الأولى" تجربة الوحي والنبوة وتكوين الأمة؟ أنت لا تثق بوسائل نقل الحديث والسنة أو التفسير لآية أو خبر، وليس هنا مكان مجادلتك في ذلك فاعتبر الخبر أو الحديث أو الأثر أو التفسير لآية(12) عن شخص النبي وعمله فهما أو إدراكا أو رؤية أو إجلالا من جانب أصحاب النبي وجيل التابعين له ولرسالته، وبهذه المثابة يبقى ذلك كله محل اعتبار، أو يجب أن يكون، أو لا تعود كتابة السيرة النبوية ممكنة، ويتحول فهمنا للقرآن الكريم (في غياب الجماعة والأمة ووهج التجربة الأولى) إلى ما يشبه فهمنا للغاتا الزرادشتية أو كتب أناشيد وصلوات ماني!!

(3)

قـال هشـام جعـيط في عنـوان كتابـه إنـه: "في السـيرة النبويـة: الـوحي والقـرآن والنبـوة". وكنـت بعـد قـراءة الصـفحات الأولى قـد أدركـت أنـه لـيس كتابـا في السـيرة، ولا في السـيرة السياسـية. وحسـبت- بسـبب رجـوع جعيط لبعض مراجـع الدراسـات الدينيـة- أنـه يحـاول القيـام بعمـل في الدراسـات الدينيـة المقارنـة أو "لاهـوت الـدين". فقـد ظُلـم الإسـلام كثيرا إذ لم يعتـبره اللاهوتيـون والفلاسـفة "دينـا" لعـدم تـوافر العناصـر الـتي يعتبرونهـا مكونات أساسية للدين. وأنا أرى أن مسؤولية المستشرقين كبيرة في هذا المجال، وبخاصة أن كثيرين من قدماء كبـارهم كـانوا مـن علمـاء اللاهـوت الكـاثوليكي أو البروتسـتانتي في الأصـل. لكـن بعـد مجمـع الفاتيكـان الثـاني أقبـل اللاهوتيـون الكـاثوليك علـى الكتابـة في "الـدين الإسـلامي" ومـن حولـه. وتـأخر اللاهوتيـون البروتسـتانت كثيرا إلى أن بدأوا يعرضون في كلياتهم اللاهوتية كراسي للدين الإسلامي (وليس للحضارة الإسلامية ولغاتها فقط، كما هو الحال لدى المستشرقين وخبراء دراسات الشرق الأوسط) في الثمانينات والتسعينات.

بيـد أن الأسـتاذ جعـيط مـا قـام بدراسـة مقارنـة أيضـا. مـا قـام بـه الأسـتاذ جعـيط هـو تسـجيل مجموعـة مـن الخـواطر الطريفـة أحيانـا لكـن غـير المنتظمـة في غالـب الأحيـان. ولـذا فـلا يمكـن اعتبـار الكتيـب دراسـة علميـة كمـا يريـد جعـيط أن يسـميها. فهـل هـو كتـاب في إجـلال النـبي -صـلى الله عليـه وسـلم- والقـرآن؟ الكتـاب طـافح بالحـب والتقـدير للنـبي -صـلى الله عليـه وسـلم-، وبـالإجلال للقـرآن، لكـن بالطريقـة غـير الملائمـة، لـيس لأن المقارنة غير مشروعة، ولا لأن رفض أطروحـات المستشـرقين غـير مسـوغ، بـل للاعتذاريـة والدفاعيـة الـتي تتخـذ مـن الاسـتخفاف والهجـوم والأحكـام السـريعة تكتيكـا لهـا دون أن تبلـغ حـدود الإقنـاع. لـذلك أرى -بعكـس انطبـاعي الأول- أن الأجـزاء اللاحقـة مـن العمـل، إن جـرت علـى النـهج نفسـه، فلـن تكـون أفضـل؛ ومـا نـزال بحاجـة إلى عمـل كبـير وكثـير في نطـاق الدراسـات الدينيـة، كمـا لا نـزال بحاجـة مـن هشـام جعـيط إلى سـيرة سياسية للرسول:

فيا دارها بالخيف إن مزارها قريب ولكن دون ذلك أهوال

****

الهوامش

*) هشام جعيط: في السيرة النبوية (1) الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، 1999. وأعادت الدار الناشرة إصداره أول عام 2003 بدون تعديل.

1) كتاب ماكس فيبر: اليهودية القديمة؛ في: Max Weber, Gesammelte Aufzaetze zur Religiossoziologie III Das Antike Judentum. Mohr. Tuebingen. 1976 وقد رجع الاستاذ جعيط إلى ترجمة فرنسية للكتاب صادرة عام 1998م.

2) رجع جعيط إلى كتابين من كتب Lods أولهما بعنوان: إسرائيل، من الأصول إلى القرن الثامن قبل الميلاد. والثاني بعنوان: أنبياء إسرائيل وبدايات اليهودية. وأرجع هنا للمقارنة إلى طبعة لكتابين صادرة عن Ablin Miche 1969.

3) يرد هشام جعيط على بعض المستشرقين الذين تحدثوا عن حالة النبي -صلى الله عليه وسلم- باعتبارها حالة صرعية مرضية، وهو الرأي نفسه (ليست حالة مرضية) الذي توصل إليه مرسيا إلياد في "تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية" في تأمله للأنبياء اليهود. إذ قال: إن ظواهر استلاب أو انجذاب أو تركيز كهذه لا يمكن اعتبارها ظواهر مرضية، والمعاصرون كانوا يعتبرون هؤلاء "مختارين" أو مصطفين، بخلاف الرائين والكهان والسحرة (الذين يمكن اعتبارهم مرضى لتلبس الشياطين والأرواح لهم).

4) أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي: تحقيق المذهب في أن النبي قد كتب، تحقيق أبي عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري. عالم الكتب بالرياض. الطبعة الأولى 1983-ص170 وما بعدها.

5) أورد الباجي كل الأحاديث التي تفيد كتابة النبي -صلى الله عليه وسلم-، من مثل ما مات رسول الله حتى كتب وقرأ. لكن هناك حديثا صحيحا نصه: إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب. وهناك أيضا إجماع على عدم معرفة النبي الكتابة، يستند إلى النص القرآني السالف الذكر (فوق). فلم يبق إلا اعتبار مفرد (أمي) من ألفاظ المشترك كما سبق أن ذكرت.

6) قارن بنقد لفيبر من هذه الناحية في: Schluchter, Max Webers Sicht des Islam Suhrkamp 1987. P.39-56. وبراين تيرنر: علم الاجتماع والإسلام، دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر. ترجمة أبو بكر باقادر. جدة 1990، ص 43 وما بعدها.

7) G. Von Rad, Der Heilige Krieg im alten Israel, Goettingen. 1969. أما المقارنة الفيبرية بين الإسلام والكالفينية فترد في "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" وبشكل أوسع في الجزء الثاني من "سوسيولوجيا الدين". وقارن عن ذلك، رضوان السيد: الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية: سلطة الأيديولوجيا وعلائقها الاقتصادية والاجتماعية في كتابي: سياسيات الإسلام المعاصر، بيروت 1997، ص337-335.

8) G. Von Rad, Die Botschaft des Propheten, 1967: K.Koch, Die Proften I-II, Kohlhammar. 1980.

9) تحكم في نظرة فيبر إلى الإسلام أمران: اليهودية القديمة (لفهم أصول الإسلام)، والكالفينية (لفهم رؤيته للعالم وتطورات تاريخه)؛ قارن عن ذلك المرجع السالف الذكر لبراين تيرنر، و Schluchter, op. cit.

خطاب النهضة والتقدم في الرواية
العربية المعاصرة

تأليف: د. رزان محمود إبراهيم

عرض: إبراهيم أبو هشهش

(عمّان: دار الشروق، 2003، ص271)

تتصدى الدكتورة رزان محمود إبراهيم في كتابها: "خطاب النهضة والتقدم في الرواية العربية المعاصرة" لموضوع واسع إشكالي، بل لعلّه أكثر الموضوعات التي واجهت المثقف العربي على مدى قرنين من الزمن تقريباً إشكالاً، وهو سؤال النهضة والتقدم الذي انفجر جراء الاصطدام العنيف بين العرب والغرب إثر حملة نابليون على مصر عام (1797). وإذا كانت هذه الحملة ما زالت مدار نقاش بين من يعتبرها بداية النهضة العربية الحديثة، ومن يرى أنه قد بولغ كثيراً في أثرها، فمما لا شك فيه أنها قد وضعت الشرق العربي الإسلامي — للمرة الأولى ربّما — في مواجهة حضارة غالبة متفوقة، وجعلت العرب يدركون المسافة الحضارية —وخاصة من النواحي العسكرية والعلمية والمعاشية— التي تفصل بينهم وبين هؤلاء " الغزاة ". ومن حسن الحظ أنّ هذه الانطباعات قد سجّلها شاهد عاصر الأحداث ورآها بعيون يقظة ذكية، هو "عبد الرحمن الجبرتي" الذي أرخ للحملة من وجهة نظر عربية مصرية، ولاحظ أن عناصر الحضارة يؤدي غالباً بعضها إلى بعض، فالتقدم في وسائل العلم والعمران يوازيه تقدم آخر في المعاملة والسلوك، فقد لاحظ أن "الفرنسيس" يستعينون على العمل الشاق بالآلات الكبيرة النافعة، ولا يجبرون الناس على العمل بالسخرة مثلما كان يفعل المماليك، بل يصرفونهم قبل الوقت ويؤدون إليهم أجورهم كاملة، ويعاملونهم بالحسنى، وكأنّ ذلك هو الاستثناء، أما القاعدة فهي التسخير والقسوة والاضطهاد.. إلخ.

لقد بات يتردد في كتابات المثقفين الذين ظهروا في القرن التاسع عشر أمثال الطهطاوي والشدياق والبستاني وسواهم مفردات جديدة مثل التمدن، والترقي، والتقدم، وهي ليست جديدة في الاستعمال اللغوي العربي، وإنما تكمن جدّتها في سياقها التاريخي الحضاري، وفي اتجاهها جميعاً لتصب في لفظة واحدة جامعة

سادت فيما بعد هي مفردة "النهضة" بما تعني من قيام من الكبوة والوهدة والتأخر واللحاق بركب الحضارة، وتجسير الهوّة بين العرب والغرب في نواحي العمران والصناعة والعلم والسياسة وحقوق الإنسان.. إلخ. ولعل الطهطاوي والشدياق كانا أكثر مثقفي القرن التاسع عشر انشغالاً بالنهضة والترقي، خاصة أنهما عايشا الحضارة الغربية مباشرة، وأتقنا لغات أوروبية قرأوا من خلالها، وترجموا ما رأوا أنه نافع في ترقي أمتهم وتقدمها، وكان تكوينهما التراثي المكين حصنا حال دون الانبهار الأعمى بالغرب وتقدمه، ولكن ما امتازا به من عقل متفتح، وآفاق واسعة جعلتهما يدركان ما يفصل بيننا وبين الغرب من هوّة، ولذلك انشغلا طوال حياتهما في محاولة الإسهام بالنهضة، ولعل ترجمة الطهطاوي للميثاق الفرنسي الذي سمّاه " الشّرطة" أن تكون من أهم المحاولات لإدخال مفهوم الليبرالية الغربية ومبدأ تعدد السلطات، وتفويض السلطة من الشعب للحاكم بناء على ميثاق أو دستور ملزم، وهكذا عرف العرب – للمرة الأولى حسب لويس – عوض مفهوم الليبرالية أو الحرية السياسية، في حين كان مصطلح الحرية في الثقافة العربية والإسلامية له مدلول حقوقي في مقابل العبودية، أما الطهطاوي فقد رأى أن تقدم الفرنسيين في النواحي السياسية يعود أساساً لما سمّاه هو "مبدأ الحريين" الذي حاول شرحه في "تخليص الإبريز" وفي ترجمته للميثاق الفرنسي.

والدكتورة رزان تضع يدها منذ البداية على أبرز إشكالات النهضة العربية المعاصرة: وهي الرغبة في الاستقلال والانسجام الذاتي من جهة، والرغبة في التكيف مع المفاهيم الجديدة من جهة أخرى. وهذا لبّ المشكلة فمشروع النهضة العربي – حسب وجهة نظرها – لم يستطع أن يتبنى قيما فكرية كبرى، وإنّما كانت قيمة تابعة بمعنى ما، وتتجاور في داخلها وخارجها قيم الغرب المختلفة، في الوقت الذي تتعالى فيه أصوات فكرية تدعو لتحديد مشروع حضاري يهدف إلى الإجابة عن إشكاليات المدينة الفاضلة من خلال رؤية عربية تحاول الجمع بين الخصوصية الأصلية، وبين الانفتاح على العالم؛ فالنهضة عموماً حركة دينامية تاريخية تشكل صراعاً لما كان راداً وتفتيحاً للأذهان المنغلقة في سجون ضيقة. (ص 20)

إنّ هذا الهاجس الذي بدأ في القرن التاسع عشر استمر في القرن العشرين أيضاً بعد أن اتخذ أشكالاً أكثر تركيباً وتعقيداً في تفاعله مع كثير من المفاصل والحوادث التاريخية والحضارية الهامة، فقد حضر الغرب بجيوشه

وأدواته الإدارية والمعرفية، وأخضع أغلب الأقطار العربية لسلطته المباشرة، وزرع دولة إسرائيل في قلب العالم العربي بما مثلته من تحد مباشر وشعور دائم بالنقص والغبن، وازدادت تبعية العالم العربي علمياً وعسكرياً وسياسياً وثقافياً واقتصادياً للغرب، وخاصة بعد بروز الولايات المتحدة باعتبارها الوريث الأكبر والأقوى للتحدي والسيطرة الغربيتين. ولن نخالف الحقيقة إذا قلنا أن أغلب المفكرين والمثقفين في القرن العشرين منذ نجيب عازوري، وطه حسين، وأحمد لطفي السيد وصولاً إلى أسماء مثل محمود أمين العالم، وزكي نجيب محمود، وحسين حنفي، ونصر حامد أبو زيد، وحسين مروة، وعبد الله العروي، والطيب تيزيني، ومحمد جابر الأنصاري، وفهمي جدعان، ومحمد عابد الجابري ومسعود ضاهر وغيرهم كثير.. قد انصبّ جلّ نشاطهم الفكري على مسألة النهضة في تشعباتها المتعددة وتجلياتها المركّبة. وليس هؤلاء فحسب، فقد كان الأدب العربي الحديث الذي يعتبر أحد أبرز تجليّات النهضة الحديثة منهمكاً منذ بداياته الأولى في سؤال النهضة على صعيد الأشكال والمضامين، وقد تجلّى ذلك في الشعر بشكل أساسي، ولكن أيضاً في ظهور أنواع جديدة من فنون القول كالمسرحية والقصة القصيرة والرواية كانت ثمرة من ثمار هذا الالتقاء بالغرب، حاولت بدورها الإسهام في تقديم الاقتراحات والرؤى الهادفة إلى النهوض والتقدم. بل لعلّ الرواية – بما هي شكل أوروبي في تطوره الحديث، وليس امتداداً تاماً لأشكال الحكي العربية التراثية، أن تكون في شكلها " الأوروبي " هذا، ثم في طروحاتها الحياتية – منذ بداياتها الأولى في منتصف القرن التاسع عشر من أبرز نواقل أفكار التنوير والتقدم والتحرر الاجتماعي السياسي، والتصدي لقيم الإقطاع، وإعلاء قيم العقل مقابل الخرافة والجهل.. إلخ

فالرواية باعتبارها أكثر الأشكال الأدبية الحديثة "تعقيداً وانعدام شكل" كما عبر كايسر تتيح للمبدع أن يقف من الحياة موقف المؤرخ، والمفكر، والسياسي، وعالم الاجتماع، وعالم النفس، والثائر، والمصلح الاجتماعي.. إلخ؛ لأنها واحدة من الأشكال الأدبية الكبرى التي تعتبر الوريث البرجوازي للملحمة القديمة بما يمكن تضمينها من عناصر ورؤى وأفكار تتوجه للفرد الذي يقرؤها على حدة، ثم لأبناء اللغة الواحدة، مقدمة لهم من خلال التخييل والتشويق عالماً يوحي بالواقع ويطرح أسئلة الحياة نفسها، ويعايش أبطالها مصائر

البشر العاديين، ولذلك لم يتردد الفلاسفة والمفكرون في أن يقدموا رؤاهم الفلسفية والفكرية من خلال روايات، مثلما فعل غوته وسارتر وسواهما.

ومن هنا تأتي أهمية كتاب الدكتورة رزان محمود إبراهيم، هذا في إبرازها لهذا الموضوع الإشكالي الهام المتمثل في قراءة أسئلة النهضة العربية ومحاولات معالجتها وتقديم الاقتراحات لها من خلال الإنتاج الروائي العربي المعاصر بعد الحرب العالمية الثانية، وهي الفترة التي شهدت احتدام حركات الاستقلال من الاستعمار الغربي، وضياع فلسطين واحتدام الأيدويولوجيات، التي عبرت عن نفسها من خلال الأحزاب والانقلابات العسكرية والأحلاف السياسية، ثم معايشة هزيمة حزيران (1967)، وازدياد المواجهة مع الغرب مواربة وتعقيداً.. إلخ. ويتصدى كتاب الدكتورة رزان إبراهيم هذا لهذا الموضوع الإشكالي الهام الذي يزداد راهنية وإلحاحاً مع الوقت بنظرة شمولية واسعة اشتملت على أبرز قضايا النهضة والتقدم وإشكالاتها المتعددة المركبة، محاولة تلمّس هذه القضايا في الرواية العربية المعاصرة من خلال عدد من الأسئلة الكبيرة وتفرعاتها التي تشكل مجتمعة – حسب رؤيتها – خطاب النهضة والتقدم المعاصر منذ الحرب العالمية الثانية حتى وقتنا الراهن، وهذه الأسئلة هي:

- خطاب التحرر والاستقلال.
- الخطاب القومي الوطني.
- أسئلة الخطاب الليبرالي.
- أسئلة الخطاب الاجتماعي.
- خطاب الحداثة.
- أسئلة الهوية والتراث والإسلام.

وتحاول الباحثة معالجة هذه الأسئلة توظيف المنهج الثقافي (Cultural Model) في تحليل النص الروائي بهدف استقراء خطاب النهضة والتقدم في الرواية العربية المعاصرة، باعتبار أن النص الروائي شكل ثقافي يتمظهر بأساليب وبنى ولغة فنية خاصة. وترى أن هذا المنهج ربّما يكون أكثر المناهج ملاءمة لدراسة الرواية العربية ضمن عنوان هذه الدراسة وأسئلتها المتفرعة عنه؛ فالرواية هي – في نهاية المطاف – خطاب

يتأسس على العلاقة التفاعلية بين مصدر الخطاب والمخاطب (بفتح الطاء)، والسياق الثقافي الاجتماعي المحيط، والوسيط اللغوي الناقل. وهذا الخطاب هو نتاج تفاعل وعي الكاتب ومرجعياته الفكرية مع أسئلة الواقع وحركة الحياة (ص 9). والكاتبة على وعي باختلاف الخطاب الأدبي الذي تمثله الرواية عن الكتابات الفكرية النظرية المباشرة، فالخطاب الروائي يخضع لشروط الأساليب الفنية التي تميّزه عن غيره من الأنواع، إلى جانب ما يبتدعه الكاتب من أشكال وأساليب فنية خاصة، وهي في أثناء تحليلها للخطاب من خلال تجلياته في الوسيط الفني الروائي لا تبحث فقط فيما تقوله الأساليب الفنية، بل كذلك عمّا يختفي وراء هذه الأساليب من الغائب والمسكوت عنه.

أما مفهومها للنقد الثقافي الذي تتوسله منهجاً للنظر في نصوصها الروائية المختارة، فإنه يتأسس بشكل عام على طروحات (عبدالله الغذامي) في كتابه: "في النقد الثقافي" الذي يتلخص مفهومه للنقد الثقافي، في أنه تغيّر في منهج التحليل من خلال استخدامه للمعطيات النظرية السوسيولوجيا والتاريخ والسياسة، من دون أن يتخلى عن مناهج التحليل الأدبي، فهو ينفتح على ما هو غير جمالي، ولا يؤطر فعله تحت إطار تصنيفات النص الجمالي، ويستفيد من مناهج التحليل المعرفية من مثل تأويل النصوص، ودراسة الخلفية التاريخية، إضافة إلى إفادته من الموقف الثقافي النقدي والتحليلي المؤسساتي، وبالتالي فإن النقد الثقافي ينهج تحليلاً وظيفياً يفسّر النصوص من دون أن يعزلها عن تفاعلاتها الواقعية والبشرية والثقافية، ففي الوقت الذي ينظر فيه إلى النصوص التي يتناولها باعتبارها أعمالاً أدبية جمالية، فإنه ينظر إليها أيضاً باعتبارها حوادث ثقافية تلعب القيم الجمالية فيها أدواراً خطيرة من حيث هي أقنعة تختبئ وراءها أنساق معينة، وتتوسل بها لعملها الذي ينتظر من هذا النقد أن يكشفه (ص12).

وهذا المنهج في استيعابه لعناصر الخطاب من رسالة وسياق اجتماعي وثقافي وعلاقة منتج الخطاب مع متلقيه، ينجو بذلك من مثالب المناهج الاجتماعية الأيديولوجية التي سادت في الستينات، وكانت تهمل العناصر الفنية لحساب قراءة المضامين الفكرية والاجتماعية، حتى كانت النصوص الأدبية تبدو كأنها مجرد وثائق فكرية لا تختلف عن أنماط الكتابة غير الجمالية، مثلما ينجو هذا المنهج (الثقافي) في الوقت نفسه من

مثالب المناهج البنيوية التي عزلت الأعمال الأدبية عن سياقاتها وإحالاتها الخارجية، واختزلتها في بنى وأنساق لغوية داخلية لا تحيل إلاّ على ذاتها، كما أن الباحثة تستند في مفهومها للمنهج الثقافي إلى تنظيرات (ميشيل فوكو) عن تحليل الخطاب، الذي يرى أن الخطاب شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج يها الكلام بصفته خطاباً ينطوي على الهيمنة والمخاطر في الوقت نفسه، فللخطاب دور واع يتمثل في الهيمنة التي يمارسها أصحاب حقل معرفي أو مهني على صحة خطاب المتحدث ومشروعيته، مما يشير إلى أن أنتاج الخطاب ليس حراً، وإنّما يخضع إلى مجموعة من المعايير الاجتماعية والثقافية السائدة. (ص 18).

ولكن العقبات المنهجية التي يمكن أن تواجه مثل هذا النوع من الأبحاث كثيرة، ليس أقلّها اتخاذ معيار موضوعي لاختيار النماذج الروائية ودراستها في ضوء تلك الأسئلة التي طرحتها الدراسة، وتظل المعايير التي وضعتها الباحثة (ص 14) في تسويغها لترجيح اختياراتها – على وجاهتها – فضفاضة وقابلة للتأويل على وجوه متعددة، فاحتواء العمل (الروائي) على رابط منطقي وتماسكه الداخلي النسبي المقبول – حسب تعبيرها – شرط يجب أن يتحقق في أي عمل ناجح سواء كان روائياً أو نظرياً. أما معيارها الثاني – وهو " احتواء العمل (الروائي) على بعد نهضوي واضح يجعله قادراً على عكس رؤية نهضوية تقدمية ملموسة تهيئ للدراسة استخلاص إجابة ما عن مجموعة الأسئلة المطروحة في هذا البحث "فإنه كذلك لا يجنّب البحث من شرك الوقوع في اختيار أعمال ترفع شعارات النهضة عالياً على حساب شروط الفن الروائي، مما يجعل المقولات الواضحة هي الجاذب لاختيار هذا النموذج واستبعاد ذاك. وهذا ما وقع فيه البحث عند اختيار عمل– قد يكون شديد الدلالة على السؤال المطروح للمناقشة، ولكنّه يطرح أسئلة أشدّ تعقيداً عن قيمته الفنية أساساً، والمقصود هنا رواية يوسف السباعي "جفت الدموع". أما تحرز الباحثة عن ذلك بأن يكون العمل قد نال ولو درجة بسيطة من اهتمام النقاد وهو معيارها الثالث، فإنه معيار يخرج عن النظر الموضوعي؛ لأن أعمالاً تافهة قد تنال من الاهتمام – لأسباب مختلفة – أكثر مما يستحق العمل نفسه، أو أكثر من أعمال ربّما تكون أكثر أهمية، ويجري إهمالها نقدياً لسبب أو لآخر.

وقد يكون من مزالق هذا المنهج أن تتساوى لديه الأعمال الروائية الرديئة والأعمال المتفوقة، فالعمل الروائي التافه يحمل أيضاً خطاباته الخاصة المتعددة التي يمكن تأويلها في ضوء المنهج الثقافي، بل ربّما يكون هذا المنهج أكثر المناهج المعاصرة اهتماماً بالإنتاج الثقافي الهامشي؛ لأن هذه الأعمال التافهة قد تحمل أحياناً دلالات ومؤشرات قوية على الأسئلة المطروحة، أكثر من كثير من الأعمال المتفوقة التي تذوب فيها الأيديولوجيا والرؤى الحياتية في بقية العناصر الفنية واللغوية.

أضف إلى ذلك المساحة الزمنية الجغرافية الواسعة التي تتخذها الدراسة ميداناً لنظرها، والشعور بضرورة اختيار أعمال ممثلة للأقطار العربية من الخليج حتى الأطلسي مثلما أشارت الباحثة في مقدمتها (ص 3)، وهو في نظري أحد المزالق الخطيرة التي تختلط فيها المعايير؛ لأن الأدب ينتمي إلى اللغة التي يكتب بها بالدرجة الأولى، ولذلك فقد يكون روائي من هذا القطر – على سبيل المثال – أكثر حضوراً في قطر آخر من أغلب كتاب هذا القطر الآخر أنفسهم. وينضاف إلى هذا المأخذ أيضاً إخضاع روايتين للكاتب الفرنسي من أصل لبناني وهو أمين معلوف لأسئلة الدراسة، ممّا يعيد طرح التساؤل عن معايير الاختبار مرّة ثانية. فـ"ليون الإفريقي" و "القرن الأول بعد بياترس" هما روايتان فرنسيتان من حيث اللغة، وفي أحسن الأحوال روايتان فرانكفونيتان، وإذا كان من المسوّغ لاتخاذهما ميداناً للدراسة ضمن أسئلة البحث المطروحة فمن المشروع إذن التساؤل عن غياب روايات لكتّاب مثل "كاتب ياسين" و"مالك حداد" و"محمد ديب"، وسواهم كانوا أكثر التصاقاً بواقع الأقطار العربية وقضايا مواجهة الاستعمار الغربي، والعلاقة بالآخر؟

هذا إلى جانب أنّ هذه المساحة الواسعة بشقيها الزماني والمكاني التي أدت بالباحثة إلى قراءة اثنين وعشرين عملاً روائياً بشكل رئيسي، إلى جانب عشرات الروايات الأخرى التي جرى تناولها تناولاً سريعاً للوقوف على رؤى ومقولات موازية أو مناقضة – تجعل أسئلتها - المطروحة تتجلى بشكل أكثر سطوعاً – كل ذلك قاد في بعض الأحيان إلى أن يجيء تناول هذه الروايات مركزاً على المقولات البارزة التي تشتبك مع الأسئلة الهامة المطروحة أو تؤشر عليها، مما حجب عن القارئ الذي لم يسبق له قراءتها كاملة – رؤاها الكلية وحضورها الذهني والوجداني الذي يسعى الفن الروائي إلى خلقه باعتباره تخييلاً يصنع في اللغة عوالم موازية

للحياة، ومع ذلك فقد استطاعت الباحثة تجاوز أغلب هذه المحاذير، وظلّت مخلصة عموماً لمنهجها الثقافي من خلال النظر في سياقات ثقافية وفكرية واجتماعية موازية ومحايثة للروايات المدروسة، مثلما فعلت عند قراءة "دفنّا الماضي" للمغربي (عبد الكريم غلاب) في ضوء سؤال المواجهة مع الاستعمار، واستخلاص رؤيتها في الموقف المزدوج من الآخر المتسعمر (بكسر الميم الثانية) وتتبع طروحات الكاتب النظرية المتعلقة بأسئلة الاستقلال والحرية، ومفهوم الذات والآخر في كتابه: " تاريخ الحركة الوطنية من نهاية الحرب الريفية إلى إعلان الاستقلال" (1976). وهذا ما فعلته أيضاً في مواقع أخرى من عملها في البحث عن التوازي والتعارض بين رؤى الكتاب في أعمالهم الروائية، ثم في أعمالهم النظرية والفكرية الأخرى، وخاصة لدى كتاب أمثال عبد الله العروي، وعبد الرحمن منيف، وحليم بركات.. إلخ.

وقد تكون الأعمال التي تعرضت لهذا الموضوع أو ذاك من قضايا النهضة والتقدم، مثل المواجهة مع الآخر، وموضوعة المرآة، والقضايا القومية، أو قضية فلسطين.. إلخ كثيرة، ولكن هذا الكتاب قد يكون أول من حاول قراءة المنتج الروائي العربي المعاصر عبر نماذج مختارة منه ضمن هذا الأفق الشمولي لسؤال النهضة والتقدم، وتشتمل الفصول الثلاثة الأخيرة من هذا العمل على أكثر أسئلة الواقع العربي المعاصر راهنية وإلحاحاً، إذْ تناقش هذه الفصول قضايا مثل مسألة العولمة، والكتابة النسوية وتحوّلات صورة المرأة في الرواية العربية وخاصة عبر مفاصل هامة مثل هزيمة حزيران، وأسئلة الحداثة العربية من خلال مناقشة مفهوم الحداثة، والبحث عن مظاهراها المتنوعة في الحياة العربية، والفصل السابع الأخير الذي عقد لمناقشة قضايا هامة مثل مسألة الهوية، والتراث، والعولمة، والموقف من الإسلام، وإشكالية الخصوصية الحضارية، وربّما يؤخذ على هذا الفصل بالذات ما سبق الإشارة إليه، وهو دراسة مسألة الهوية من خلال روايتين لأمين معلوف مكتوبتين باللغة الفرنسية، لأنّ اللغة في نهاية الأمر هي خطاب بحد ذاتها، أي محمول ثقافي اجتماعي حضاري يعدّ من أبرز مكوّنات الهوية الحضارية والخصوصية الثقافية، ولا يكفي في مثل هذه الحال أن تكون بيئة هذين العملين الروائيين بيئة عربية أو إسلامية في مكوناتها، فأحد شقيّ الخطاب وهو المتلقي هنا ليس عربياً وإنّما أوروبي فرنسي بحكم الناقل اللغوي المستخدم، وهذا يخرج بهذين العملين في رأيي من المصنف الروائي العربي

ويدخلهما في المصنف الروائي الفرنسي، وعليه فإن أمين معلوف ليس كاتباً عربياً، وقد لا يعتبره الفرنسيون كاتباً فرنسياً أيضاً وإنّما كاتب فرانكوفوني، أو ممثل لأدب الأقليات المكتوب بالفرنسية في أفضل الأحوال.

وعلى أية حال، فقد استطاعت الكاتبة –بشكل عام– قراءة الأسئلة المتفرعة عن عنوان كتابها في الروايات العربية من خلال المنهج الثقافي قراءة ذكية تستنطق المعلن والمسكوت عنه في الوقت نفسه، فلاحظت في بعض الروايات ذلك الحضور الواضح للخطاب الذي يربط لحظات الوعي والنهضة والتقدم بالانفتاح الشمولي على الغرب ما يحمل شعارات الحداثة والحقوق المدنية والسياسية، وهو الخطاب الذي يسكت أحياناً عن الصورة الأخرى للغرب أي الصورة الاستعمارية التسلطية. فعبد الكريم غلاب على –سبيل المثال– في روايته "دفنّا الماضي" يبرز شخصية المعلم الفرنسي في جوانبها الإيجابية التنويرية، ويتغاضى عن الوجه الآخر للصورة، وهي تسخير ثقافته وعلمه لخدمة الإدارة الاستعمارية، وتساءلت الكاتبة أيضاً عن اختيار بطل "شرق المتوسط" لعبد الرحمن منيف لبلد أوروبي غربي للإقامة فيه بديلاً عن بلاد القمع في شرقي المتوسط. مثلما لاحظت كيف وقع حليم بركات في تناقض ملحوظ حين اتهم الشعب بازدواجية الشخصية، ووقع هو نفسه في ذلك وهو يقوم بعملية تقويم الذات العربية، وذلك في أثناء مناقشتها لروايته "عودة الطائر إلى البحر" (انظر بشكل خاص ص59).

أما فيما يتعلق بالفكرة القومية فقد لاحظت الكاتبة أن الرواية العربية قد أبرزت هذه الفكرة بوصفها معلماً من معالم المسيرة النهضوية عبّر عنها الروائيون بشكل متفاوت، ويتمثل ذلك في رواية "جفت الدموع" ليوسف السباعي التي نزعت نزعة طوباوية في تمثيل فكرة القومية، أدّت إلى تسويغ شرعية البطل الأوحد، وقدمت الوحدة على أنها فكرة سامية تجيز إلغاء الحوار والتطور الديمقراطي في سبيل إنجازها. وهذا على عكس رواية "قالت ضحى" لبهاء طاهر التي رأت في الوحدة أمراً تاريخياً يتشكل من خلال عمليات اجتماعية بطيئة ومعقدة، إذ نظرت الرواية إلى فكرة القومية نظرة واقعية موضوعية، انعكست في الوقت نفسه على التشكيل الروائي ذاته، وإذا كانت الكاتبة قد أظهرت حيرة في اجتلاء صورة "ضحى" في هذه الرواية؛

لأنها وقفت متوارية وراء الكلام المحتد المتقاطع، وكانت شخصيتها جزءاً من الهندسة اللغوية للنص (ص109)، إلاّ أن ضحى تبدو في هذه الرواية رمزاً شمولياً يمثل مصر.

أما سؤال الحرية فقد رأت الكاتبة أن الرواية العربية قد استطاعت رسم صورة حيّة لواقع التعسف والظلم والقمع تفوقت على كثير من الدراسات النظرية، وقد تمثل ذلك في رواية "شرق المتوسط" لعبد الرحمن منيف و"تلك الرائحة" لصنع الله إبراهيم.

وخلصت الدراسة إلى القول فيما يتعلق بالخطاب الاجتماعي أن الرواية العربية كانت أميل إلى الاتجاه الواقعي في تصوير الحياة، وكان محور اهتمام الأعمال الروائية ينصب إلى التمييز بين طور الواقعية النقدية، والواقعية الاشتراكية ضمن جدلية كبرى هدفت إلى التركيز على العيوب ومظاهر الفساد، واتخاذ الأدب وسيلة لكشف المشاكل والقضايا الاجتماعية عن طريق تحليل الواقع وفهمه. وفيما يتعلق بصورة المرأة فقد لاحظت الكاتبة أن المرأة في الواقع كانت أكثر تقدماً من صورتها في الرواية النسوية العربية، بل إن الكاتبات العربيات – على وجه العموم – ابتعدن في كثير من الأحيان عن بلوغ واقع المرأة، وإدراك مشكلاتها النوعية الناجمة عن الظروف المستجدة التي لا بد أن تنعكس على وضع المرأة، وقد لاحظت الدراسة تحولاً نوعياً طرأ على صورة المرأة في الرواية، إذ انتقل التركيز من الإلحاح على موضوع الحرية في البدايات إلى المشاركة التامة للرجل في صنع الواقع بعد هزيمة حزيران 1967، وهما أمران لا ينفصلان على أية حال، وإنما يؤدي أحدهما إلى الآخر بالضرورة.

أما فيما يتعلق بخطاب الحداثة، فقد كان التعبير الفني الذي أنتجته الرواية العربية عن وعي الحداثة يسعى إلى تحطيم أركان التقاليد الفنية الموروثة في سبيل تأسيس خطاب حداثوي يقوم على صورة الحداثة الأوروبية ويتخذها مرجعاً وحيداً، ولكن هذه الصورة أخذت تتعدل لاحقاً لتصبح الحداثة أمراً يتداخل مع كل مشروع يعد بالتقدم وقيم العدل والحرية ورفض التبعية، وانعكس ذلك على صعيد الشكل الروائي في مغامرات تجريبية وأسلوبية جديدة تسعى إلى التطور باستمرار، ولذلك باتت الأشكال الروائية أكثر تعقيداً في خضم تعبيرها عن واقع مركب متداخل.

وقد لاحظت الكاتبة أن الروائي العربي عموماً تجاهل وجود خطاب إسلامي معارض، واكتفى بالتركيز على خطاب إسلامي تحتويه الأنظمة، ولذلك قدمت الرواية العربية صورة نمطية للشخصيات الدينية بصفتها نماذج متطرفة متواطئة منتفعة لا تكسب تعاطف القارئ. وغالباً ما طرحت الرواية العربية العقل الديني بوصفه عاملاً رجعياً يعيق التقدم. مثلما يتجلّي ذلك في روايتي "حكاية زهرة"، و"وردة الصحراء" لحنان الشيخ اللتين تقدمان صورة سلبية منفرّة للشخصيات التي تمثل الإسلام أو الدين عموماً. (ص224–225).

أما فيما يتعلق بالعلاقة بالآخر أي الغرب تحديداً في الرواية العربية، فقد خلصت الدراسة إلى أن النظرة إلى الغربي قد تدرجت من الانبهار بالغرب وتقبله إطاراً وحيداً للتقدم الاجتماعي والحضاري كما في رواية "في الطفولة" للطاهر بن جلّون، إلى شكل من أشكال الحيرة والتأرجح بين الشرق والغرب، مثلما بدا ذلك في رواية "المرأة والوردة" لمحمد زفزاف، إلى أن يصبح الغرب نفسه موضوع تأمل وانتقاد كما في رواية "الغربة" لعبد الله العروي، حيث ينتهي الأمر إلى أن يصبح الغرب خصماً مثلما تجلى ذلك في رواية "اليتيم" لعبد الله العروي أيضاً (ص227–230) علماً بأن الروائي العربي قد استعار هذا النوع الأدبي من الغرب، وعليه فإن الغرب حاضر ضمناً في الرواية العربية، بوصفه قيماً تعبيرية وأيديولوجية وفكرية، وإن حاول بعض الروائيين العرب أمثال إميل حبيبي، وجمال الغيطاني بشكل خاص، تطويع بنية بعض أشكال الموروث السردي العربي الكلاسيكي لاستيعاب رؤاهم العصرية في أعمالهم الروائية.

انتهيت من مراجعته وتصحيحه يوم 2008-08-14

---

[1] فهيم، حسين محمد: أدب الرحلات، (سلسلة عالم المعرفة 138)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1989، ص195.

[2] أفاية، محمد نور الدين: الغرب المتخيل، صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، بيروت 2000، ص23.

[3] السيد، رضوان: الأمة والجماعة والسلطة، دار إقرأ، بيروت 1986، ص9.

[4] بروديل، فرناند: البحر المتوسط، ترجمة عرين سالم، تراث المعرفة، تونس 1990، ص113.

[5] غليون، برهان: نقد السياسة-الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1991، ص35.

[6] أفاية، المصدر السابق، ص52.

[7] زيدان، عبد الكريم: حقوق الأفراد في الإسلام، بيروت 1988، ص33.

[8] ابن عبد ربه (328هـ-939م): العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وآخرين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1948-1953، ج4، ص7. راجع أيضاً، الخضري، محمد: نور اليقين في سيرة سيد المرسلين، القاهرة 1910، ص325.

[9] أفاية، المصدر السابق، ص78.

[10] السيد، رضوان: مفاهيم الجماعة في الإسلام، منشورات رسالة الجهاد، طرابلس 1985، ص13. راجع أيضاً، عويدات، حسين: العرب والنصارى، الأهالي، دمشق 1992، ص65.

[11] السيد، مفاهيم الجماعة في الإسلام، المصدر السابق، ص113-114. راجع أيضاً، عويدات، المصدر السابق، ص66. وأيضاً، أفاية، المصدر السابق، ص91.

[12] عويدات، المصدر السابق، ص66.

[13] حتي، فيليب- وجبور، جبرائيل- وجبور، إدوارد: تاريخ العرب، ط8، دار غندور، بيروت 1990، ص202.

[14] أمين، أحمد: ضحى الإسلام، ج1، دار الكتاب العربي، ط10، بيروت، دون تاريخ، ص223.

[15] أمين، أحمد: ظهر الإسلام، ج1، دار الكتاب العربي، ط5، بيروت 1969، ص81-84.

[16] الجاحظ، أبو عثمان بن بحر (ت 255هـ-869م): رسائل الجاحظ-الرسالة الكلامية، قدم لها علي أبو ملحم، منشورات مكتبة الهلال، بيروت 1987، ص262. وراجع، أفاية، المصدر السابق، ص111.

[17] الجاحظ، رسائل الجاحظ، المصدر السابق، ص262. راجع أيضاً، أمين، ظهر الإسلام، ج1، المصدر السابق، ص325-326. راجع، أفاية، المصدر السابق، ص111.

[18] أمين، المصدر السابق، ص401.

[19] ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن هبة الله الشافعي (571هـ): تهذيب تاريخ دمشق الكبير، ج1، هذبه ورتبه الشيخ عبد القادر بدران، دار المسيرة، بيروت 1979، ص82.

[20] ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن هبة الله الشافعي (571هـ): تهذيب تاريخ دمشق الكبير، ج1، هذبه ورتبه الشيخ عبد القادر بدران، دار المسيرة، بيروت 1979، ص82.

[21] المصدر نفسه، ص83.

[22] هارون، عبد السلام: تهذيب سيرة بني هشام، دار الفكر، والمجتمع العربي الإسلامي، بيروت، دون تاريخ، ص68.

[23] الجاحظ، رسائل الجاحظ، المصدر السابق، ج3، تحقيق وشرح هارون، عبد السلام، دار الجيل، بيروت 1991، ص309-313.

[24] أفاية، المصدر السابق، ص119.

[25] لبيب، الطاهر: الآخر في الثقافة العربية في صورة الآخر-العربي ناظراً ومنظوراً إليه، (ندوة)، تحرير لبيب، الطاهر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1999، ص210.

[26] المسعودي، أبي الحسن علي بن الحسين (287هـ/900م-346هـ/959م): مروج الذهب ومعادن الجواهر، ج2، تحقيق عبد الحميد/محمد محي الدين، مطبعة السعادة، ط4، القاهرة 1964، ص61-63.

[27] أمين، ضحى الإسلام، ج1، المصدر السابق، ص6.

[28] ابن الفقيه، أبي بكر أحمد بن محمد الهمذاني: مختصر كتاب البلدان، طبع مدينة ليدن 1301هـ، دار صادر، بيروت، دون تاريخ، ص93.

[29] المقدسي، شمس الدين أبي عبد الله محمد (ت 380هـ-990م): كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، طبع في مدينة ليدن 1909، دار صادر، بيروت، دون تاريخ، ص333.

[30] المصدر نفسه، ص241.

[31] المصدر نفسه، ص210.

[32] المصدر نفسه، ص241.

[33] ابن الفقيه، المصدر السابق، ص117.

[34] مصطفى، شاكر: التاريخ العربي والمؤرخون، ج1، بيروت 1978، ص288.

[35] سالم، السيد عبد العزيز: التاريخ والمؤرخون العرب، بيروت 1981، ص119.

[36] ابن الفقيه، المصدر السابق، ص114.

[37] ابن رستة، أحمد بن عمر (300هـ-913م): الجزء السابع من كتاب الأعلاق النفيسة، تحقيق دي خويه، مطبعة بريل 1992، ص168.

[38] لبيب، المصدر السابق، ص210.

[39] ابن الأثير، ضياء الدين: المثل السائر، القاهرة 1312، ص120.

[40] صاعد الأندلسي، القاضي أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد (462هـ-1070م): طبقات الأمم، نشره لويس شيخو، بيروت 1912، ص8-10.

[41] الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج1، المصدر السابق، تحقيق وشرح هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة 1964، ص67.

[42] المصدر نفسه، ص67.

[43] المصدر نفسه.

[44] المصدر نفسه، ص68-70.

[45] المصدر نفسه، ص71.

[46] المصدر نفسه، ص73.

[47] أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس: كتاب الإمتاع والمؤانسة، ج1، صححه وضبطه أمين-أحمد، والزين-أحمد، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، دون تاريخ، ص73.

[48] المصدر نفسه، ص74.

[49] المصدر نفسه.

[50] لبيب، المصدر السابق، ص203.

[51] ابن حوقل، أبي القاسم بن حوقل النصيبي: صورة الأرض، منشورات مكتبة الحياة، بيروت 1992، ص101.